

CONSTANTIN
NOICA

Şase maladii
ale spiritului



CONSTANTIN NOICA

ŞASE MALADII ALE SPIRITULUI CONTEMPORAN



(V.F)

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Redactor
OANA BĂRNA

Tehnoredactor
ANGELA ARDELEANU
DTP
DAN DULGHERU

Corector
MARILENA BĂLĂȘEL
ISBN 978-973-50-2850-3

Editura HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
Tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

versiune finala

Biografie



CONSTANTIN NOICA

CONSTANTIN NOICA

(Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 - Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928-1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932-1934).

După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938-1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941-1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942-1943). A avut domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel (1949-1958) și a fost deținut politic (1958-1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965-1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte*

deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant (1936), De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului (1937), Viața și filosofia lui René Descartes (1937), Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou (1940), Două introduceri și o trecere spre idealism (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării”) (1943), Jurnal filosofic (1944), Pagini despre sufletul românesc (1944), „Fenomenologia spiritului” de G.W.F. Hegel istorisită de Constantin Noica (1962), Douăzeci și șapte trepte ale realului (1969), Platon: Lysis (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), Rostirea filozofică românească (1970), Creație și frumos în rostirea românească (1973), Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești (1975), Despărțirea de Goethe (1976), Sentimentul românesc al ființei (1978), Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan (1978), Povestiri despre om (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului”) (1980), Devenirea întru ființă. Vol. I: încercare asupra filozofiei tradiționale; Vol. II: Tratat de ontologie (1981), Trei introduceri la devenirea întru ființă (1984), Scrisori despre logica lui Hermes (1986), De dignitate Europae (lb. Germ.) (1988), Rugați-vă pentru fratele Alexandru (1990).

În marginea unei lucrări despre ființă, am încercat să punem în lumină câteva din marile dereglări, adesea benefice, ale spiritului.

Dând nume stărilor și demersurilor ca și cum ar fi „maladii” (spiritul însuși a fost denumit, uneori, o maladie a creației, când nu s-a văzut gloria lui), am năzuit să găsim un dram de științificitate, în dezordinea sub care a trăit și trăiește omul.

Poate că nu am obținut nici o rigoare. Nădăjduim însă, în ultimă instanță, ca prin descrierea orientărilor acestora mari ale omului (căci orientări sunt ele, iar nu maladii propriu-zise) să putem arăta care anume este ceasul nostru istoric și cum se înscrie în el - spre a vorbi cu Cantemir - „frageda fire” a poporului nostru.

Autorul

I - Tabloul celor șase maladii

În afară de maladiile somatice, identificate de veacuri, ca și de cele psihice, identificate abia de vreun veac, trebuie să existe maladii de ordin superior, să le spunem ale spiritului. Nici o nevroză nu poate explica deznădejdea Eccleziastului, sentimentul exilului pe pământ sau al alienării, plictisul metafizic ca și sentimentul vidului sau al absurdului, hipertrofia eului ca și refuzul a tot, contestația goală, așa cum nici o psihoză nu explică furor-ul economic și politic, arta abstractă, demonia tehnică, sau cea a formalismului extrem în cultură, ducând astăzi la primatul exactității goale.

Nu încapă îndoială că unele din aceste orientări au dus și duc la creații mari. Dar ele nu sunt mai puțin mari dereglări ale spiritului. Numai că, în timp ce bolile somatice au un caracter accidental (chiar moartea, s-a spus, este un accident pentru ființa vie) iar cele psihice sunt oarecum contingent-necesare, căci țin de condiționarea individuală și socială, ambele totuși accidentale, ale omului, maladiile spiritului par să fie *constituționale*.

Ceea ce vrem să spunem, în paginile de față și în prelungirea lor, este că maladiile spiritului sunt în fapt ale ființei, maladii ontice, și că de aceea s-ar putea ca ele să fie cu adevărat constituționale omului, spre deosebire de celelalte; căci dacă trupul și sufletul participă și ele la ființă, spiritul singur o reflectă deplin, în tăria ca și precaritatea ei. *Este* și ființa bolnavă, în câte o versiune a ei. Lucrurile moarte și vii pot rămâne blocate în câte o maladie a ființei, și atunci o ascund, cu siguranța lor aparentă; dar omul, cu superioara sa nesiguranță, o dezvăluie. Iar ființa poate fi nu numai bolnavă, ci și falsă.

Dacă de pildă un om de știință ar obține prelungirea la nesfârșit a vieții și ar pune procedeul la dispoziția oamenilor, atunci ar trebui să i se aducă toată slava, în primul ceas, și să fie trimis înaintea judecății, în ceasul al doilea. El ar fi un falsificator de valori, respectiv *falsificator de ființă*. Așa cum există falsificatori de bani, pot fi și al altor valori decât banul, de pildă, falsificatori de adevăr sau de frumos, mai ales falsificatori de bine. (O parte din tehnica modernă poate sta sub întrebarea dacă, producând anumite tipuri de bunuri inutile, nu falsifică ideea de bine.) În măsura în care ființa este o valoare, sau chiar „valoarea” în sânul realului, ea ar putea fi deci falsificată: cum dau unii oameni bani falși, ne-ar oferi savantul acela ființă falsă.

Este probabil însă că nu ne-am lipsi de ființa falsă obținută, așa cum ne lipsim de banii falși, iar falsificatorul ar rămâne necondamnat. Mai degrabă am folosi ființa falsă spre a încerca să dăm sens și plinătate ontologică unei existențe, care nu-și găsește prea bine, în limitele ei obișnuite, ființa. Cu alte cuvinte, cu o ființă falsă - ca existența amoebei, ce întrece în durată toate celelalte existențe pământești - am tinde să compensăm un vid de ființă.

Dar poate că abia atunci, prin dilatarea în timp a vieții omenești, am vedea *golul* nostru de ființă, ca în basmul românesc *Tinerete fără bătrânețe*, ce arată admirabil cât de searbădă este o viață de om proiectată pe ecranul eternității. Nu ai *dreptul* să ceri prelungirea unei astfel de vieți, grevată cum este de anemie cronică sau de o adevărată hemofilie spirituală. Nu *poți* primi darul prelungirii ei. Dar te poți întreba, în clipa când înțelegi că veșnicia nu e condiția suficientă spre a conferi ființa plină (și poate nici cea necesară), dacă nu cumva altceva decât faptul de a fi

„trecător” face din om ființa bolnavă prin excelență, cum s-a spus. Iar dincolo de maladia *cronică* a ființei umane - dacă maladie este - de-a fi măsurată în timp, ar ieși la iveală maladiile adevărate ale omului, de ființă în timp și negăsindu-și măsura în sânul timpului.

Dacă însă prelungirea la nesfârșit a vieții reprezintă un exemplu extrem, pentru relevarea carențelor ființei în om, să alegem unul mai apropiat și pe cale de a sta sub ochii oricui. Maladiile ontice, reflectate la om într-unele ale spiritului, vor apărea în chip izbitor la el în clipa când el va locui mai multă vreme în stațiuni cosmice, cum se prevede. Omului aceuia îi va lipsi ceva, despre care ne dăm de la început seama că trebuie să fie un caracter esențial pentru ființa deplină: individualul. Va respira și el aer, dar va fi unul condiționat și general, nu aerul *acesta*, întotdeauna anumit, de pe pământul său; se va hrăni, dar cu substanțe generale; va experimenta și cunoaște, dar mai degrabă asupra esențelor decât a realităților particulare; se va desfăta privind câte o plantă, dar va fi una de seră. Îi va lipsi așadar ceva: realitatea individuală, acest lucru anumit, „tode ti”, cum spunea filozoful grec. Maladia lui va fi *todetita*, să spunem. Nici cele din jurul său, nici el însuși nu vor avea caracterul realității anumite, ci mai degrabă al celor generice. Va trebui astfel ca omul să revină din când în când sau de-a binelea pe pământ, spre a se vindeca de *todetită*.

Dar de pe acum există bolnavi de *todetită*, și de altfel au existat întotdeauna, printre marile naturi teoretice, ca eroii lui Dostoievski din *Posedații* - sau poate ca unii eroi ai lui Thomas Mann - pentru care societatea reală oferă exemple cu prisosință. Platon suferea din când în când și el de *todetită*, de vreme ce stăruia, ca sub o obsesie, se

împlânte în realul Syracusei cetatea sa ideală. Pe de altă parte, s-ar putea ca, pe măsură ce va prima tot mai mult construcția teoretică și programarea, în societatea de mâine, maladia todetitei (nevoia de-a regăsi individualul) să se răspândească tot mai mult și ea. Dar până acum mai frecventă a părut maladia oarecum răsturnată, cea în care nu lipsa individualului aducea suferința, ci lipsa generalului. Dacă invocăm iarăși termenul grec, acum cel de general, „kathoulou”, maladia s-ar putea numi *catholită*.

Într-un sens, catholita este maladia spirituală tipică pentru ființa umană, torturată cum este de obsesia de-a se ridica pe sine la o valabilă formă de universalitate. Când, printr-un act elementar de luciditate, omul iese de sub narcoza sensurilor generale de care este întotdeauna manevrat, în interesul speciei și al societății, atunci el caută în toate felurile să-și vindece nemângâierea de a fi o simplă existență individuală, fără vreo semnificație mai deosebită de ordin general. Cu majoritatea angajărilor sale deliberate, el caută atunci să ia cu asalt generalurile. Adesea el se lasă prins de cele gata făcute (ca „ideologiile”) pe care le întâlnește în ceasul său istoric, vindecându-se astfel doar în aparență și lăsând ca maladia să rămână ascunsă. Dar catholita reapare virulent, chiar la naturile umane obișnuite, ori de câte ori actul de luciditate se prelungește suficient de mult pentru ca omul să vadă vanitatea generalului ales de el.

Literatura - ceea ce înseamnă viața - oferă și de astă dată din plin exemple. În *Jurnalul lui Salavin*, scriitorul francez Duhamel descrie zbuciumul unui om mediocru care, negăsind pentru sine, om obișnuit cum este, nici o altă putință de ridicare la sensuri generale, se gândește să devină un sfânt, pur și simplu, în mijlocul lumii. Maladia

catholitei, latentă în orice om dar activată aci în chip deliberat, are de astă dată o evoluție riguroasă și lentă, oarecum senină, în dezastrul adus de ea: eroul se desprinde treptat de societate și familie, de viața obișnuită și până la urmă de viață, sub blânda obsesie a unei ordini generale, care nu încapă în ele. În schimb, aceeași maladie ia un caracter isteric cu eroul lui Balzac, César Birotteau, ducând la convulsiile și pateticul încercării sale de a înfrunța, la nivelul său de om obișnuit, pe Napoleon în persoană, în realitate de-a se ridica la o treaptă de afirmare generală, prin confruntarea cu un destin ce-i părea de generalitate maximă. Sunt două cazuri clinice extreme, parcă, înăuntrul cărora încap, nuanțat, nenumărate forme de catholită ce ne încearcă pe toți, ființe văduve de general cum suntem.

Dar la fel ne încearcă, din adâncul ființei noastre spirituale, o a treia maladie, alături de catholită și todetită. Lipsa generalului potrivit în catholită, precum și cea a individualului potrivit, în todetită, nu reprezintă singurele motive de criză spirituală a omului. El are nevoie și de *determinații* potrivite, așadar de manifestări care să corespundă armonios atât ființei sale individuale cât și sensului general spre care țintește. Pentru că maladia atârnă în acest caz de neobținerea determinațiilor, să o numim *horetită*, gândindu-ne la termenul grec pentru „determinație”, „horos”. Maladia exprimă, așadar, tortura și exasperarea de-a nu putea făptui în acord cu gândul propriu. În cultura europeană există un extraordinar model al bolnavului de horetită: Don Quijote. Tot zbuciumul acestuia este să-și dea determinații; dar ele îi sunt refuzate, cu adevărul lor, în prima parte a operei (sunt mori de vânt și turme de oi), pentru că le inventă el, iar în partea a doua nu-i sunt determinații reale pentru că totul ține de invenția

altora.

Ca și în cazul catholitei, însă, poate exista o formă clinică mai puțin zbuciumată a maladiei, ducând la calma și senina, dar zadarnica așteptare a determinațiilor, de-a lungul unei întregi vieți. Așa se întâmplă în cartea unui contemporan, Dino Buzzatti, intitulată *Deșertul tătarilor*, unde eroul se lasă cuprins treptat de maladia horetitei, în așteptarea eventualei bătălii, la un post de frontieră, cu un dușman neștiut. Dar dușmanul adevărat va fi moartea pură și simplă, adică acea determinare *ultimă* ce se ivește în viețile oamenilor, lipsite cum sunt, de cele mai multe ori, de determinații cu sens. Și iarăși, *între* aceste două forme clinice extreme poate încăpea orice fel de horetită, ca o a treia maladie spirituală a omului.

Ni s-a părut, așadar, în cele de mai sus, că putem identifica trei maladii spirituale, care reflectă în om carența posibilă a termenilor ființei: generalul, individualul și determinațiile. Le-am dat, ca într-o *altă* medicină, nume, nu fără un surâs, firește. Dar ce putem face decât să le numim, dacă maladiile apar atât de lămurit în om, iar ca „situații” ale ființei deopotrivă în lucruri, poate? Și lista maladiilor de ordin superior nu se încheie aici.

Se mai pot ivi, după câte ni se pare, încă trei maladii noi, de astă dată nu prin carența ci prin *refuzul* (la om) sau inaptitudinea (la lucruri) pentru câte un termen al ființei. De vreme ce primele trei au trebuit să capete nume, nu li se poate refuza celorlalte trei ce vor apărea în tabloul maladiilor ființei sau ale spiritului. Le vom numi: *acatholie*, *atodetie*, *ahoretie*, și le vom lăsa acum să se prezinte singure în chip mai desfășurat, la om, pentru că ele sunt ceva mai stranii la prima vedere. Prezentarea lor o vom ilustra prin trei creații ale culturii, de vreme ce pentru viața spirituală a

omului cultura este oglinda măritoare.

1. *Don Juan și refuzul generalului.* Să alegem cazul lui Don Juan pentru maladia *acatholiei*. Este vorba de un destin uman limită, unde generalul se dovedește a fi categoric tăgăduit. - Sau a devenit o simplă statuie de piatră. Într-un asemenea destin se poate citi fără greș sindromul maladii spirituale respective.

Don Juan incorporează din plin *primul termen al ființei*, individualul, fiind o adevărată „individualitate”, adică un om desprins din inerția generalității comune. Nu oricine este un individ. Oamenii sunt de obicei, ca lucrurile, simple realități particulare, nu individuale, respectiv cazuri particulare ale speciei umane și ale comandamentelor societății. Dacă totuși vrem să numim „individ” și cazul particular, ca fiind indiviz (cum e bobul de fasole de nedivizat ca bob), atunci trebuie să spunem: nu orice om se ridică până la treapta individualității, în schimb.

Așadar Don Juan s-a desprins de inerția de a fi în ceva gata dat, dându-și el chip propriu. El nu mai vrea să fie prins în adevărurile (prejudecățile) societății și ale credinței. Este un libertin, și ca atare face ce-i place. În acest sens el are o individualitate, dar nu e încă o personalitate; căci a ieșit dintr-o ordine și ar trebui să se deschidă către o alta, una proprie. Dar el nu este, în chip deliberat, întru nimic. Este un ins pur. E insul diavolului, spune valetul său Sganarelle (în versiunea lui Molière), adică insul lipsei de lege, al refuzului de general.

Desprins și suspendat cum este, individul încearcă mai mult decât să plutească prin apele lumii și să se lase târât în toate părțile de ea; își dă *el* determinații, are *el* inițiativa întâmplărilor ce vor veni să-l descrie. Un libertin

ca Don Juan pune așadar în joc și *al doilea termen al ființei*, determinațiile, libertinul fiind tocmai cel care-și dă determinații libere. Ființa și faptele sale sunt de altfel perfect omologabile, în această privință, cu cele ale naturii vii de sub om. Comparația obișnuită care se face, spunându-se că Don Juan este un fluture ce merge din floare în floare, are sens la propriu, așa cum ar avea sens să spună că el este un element al naturii ce stă sub atracții și repulsii. Numai că, în cazul omului apar, la capitolul determinațiilor, două note noi: infinitatea și, mai ales, vinovăția, adică răspunderea.

Don Juan-ul lui Molière nu ține chiar lista determinațiilor pe care și le dă, cele „1003” cuceriri feminine, dar pune în joc și el o „infinitate” de asemenea determinații și explică lui Sganarelle pornirile sale, făcând teoria infidelității umane față de orice determinare, de orice iubire dată. Cum să rămâi la una singură?

Mai făcuse cineva teoria aceasta a infidelității necesare în cele ale eros-ului: era Platon. Dar, în timp ce la acesta infidelitatea față de o singură sau oricâte întruchipări frumoase *urca* înspre Ideea de frumusețe, adică înspre un general în care toate determinațiile depășite să fie cuprinse, aci la Don Juan infidelitatea e oarbă și rămâne la un același nivel neurcător. El vrea pur și simplu să „facă dreptate” frumuseții din toate ființele întâlnite. Dar nu știe să spună și: frumuseții pure și simple, generalului. De aceea iubește cucerirea pentru ea însăși, pentru „micile progrese” pe care le realizează zi de zi în înfrângerea rezistențelor, și acest lucru îi dă chiar sentimentul de a fi un cuceritor la nivelul celor mari. Se simte un Alexandru, spune el, capabil să cucerească, în felul său, tot pământul. Iar aci cade vorba care-i dezvăluie descumpănirea: el și-ar dori să existe și *alte*

lumi, spre a face și acolo noi cuceriri de dragoste, la nesfârșit.

Având așadar primii doi termeni ai ființei, Don Juan îl refuză pe al treilea, generalul. Iată apărând în locul lui infinitatea proastă, de care vorbea Hegel, infinitatea lui încă și încă. Ea precipită pe Don Juan spre neant, așa cum preface în neant tot ce este simplă reluare de sine, oarbă rotire. Nu mai este nevoie de condamnarea morală a societății, nici de cea religioasă a cerului, pe care le invocă Sganarelle, sau tatăl lui Don Juan, sau chiar Elvira. Simplul fapt că a căzut în infinitatea cea proastă a determinațiilor îl condamnă. Și dacă întâmplarea aceasta a ființei, de a cădea în infinitatea proastă, poate fi, în fond, și lotul lucrurilor moarte sau al vieții joase, ceea ce adaugă Don Juan, ca o a doua notă, cu adevărat caracteristică omului, este *vinovăția*: nu atât cea de a contraveni legilor pământești sau cerești, adică unui general anumit, cât vinovăția de a repudia generalul ca atare.

Ce e interesant la Molière este că pare efectiv a spune *acest* lucru, spre deosebire de înaintașii spanioli sau italieni, care puneau accentul doar pe răzbunarea divină. De altfel toată piesa se concentrează - după prezentarea eroului - în jurul confruntării cu generalul cel inert, de piatră. Don Juan e descris ca ajungând în ceasul final, când mecanismul determinațiilor, în lipsa generalului, se strică și el. În loc ca eroul să se desfete în continuare cu „progresele mici” ale cuceririi, așa cum spusese, și să le exercite subtil, asupra unor cazuri alese, el cucerește doar fete simple de țară, cu mijlocul cel mai rudimentar și lipsit de nuanțe: cererea în căsătorie. Poate pe un valet, ca Sganarelle, mijloacele rafinate ce le-ar fi pus în joc Don Juan l-ar fi fascinat încă. Dar așa, îl exasperează dezordinea pură și

simplă, necompensată nici măcar de rafinamentul sacrilegiului, ba parcă nici de frusta plăcere, în ceasul acesta al stăpânului său. Iar dezordinea lui Don Juan se reflectă perfect în dezordinea din cuvântările pe care i le ține Sganarelle, vroidnd acum desperat să-l aducă pe calea cea bună.

Aici, încă de la mijlocul piesei lui Molière - și în plin câmp, adică *oriunde* - le iese înaintea statuia Comandorului, tatăl Elvirei, pe care-l ucisese Don Juan. Generalitatea inertă poate într-adevăr apărea oriunde. Dezordinii i se opune acum ordinea cea mai joasă, materia moartă. Măcar aceasta ar trebui să îmblânzească furia determinațiilor donjuanice fără de sens. Apelurile celorlalți, ale tatălui său, al Elvirei, al fratelui Elvirei chiar, a cărui viață Don Juan o salvase întâmplător, sunt tot atâtea avertismente ale statuii, parcă. Iar Sganarelle însuși nu simte altceva nici decât avertismentul gol al generalului, atunci când întreabă: „Nu te predai, stăpâne, nici în fața acestei minuni de necrezut a unei statui mișcătoare și vorbitoare?” La care Don Juan răspunde: „Este ceva, aici, ce *nu înțeleg*; dar orice ar fi, nu poate nici să-mi convingă mintea, nici să-mi clatine sufletul.” Ceea ce nu înțelege el este că și neantul vorbește în numele ordinii, dacă nu ai știut să găsești o alta.

Totuși dezordinea totală nu apare încă la el, de vreme ce el știe să se stăpânească și să braveze, ci apare în cugetul valetului său, care acum, în scena a 2-a a ultimului act, intră în smintirea gândului și argumentează în chip delirant: „Omul este ca o pasăre pe cracă și craca e legată de arbore, iar cine e legat de arbore urmează precepte bune...”, continuând așa, nebunește, până la concluzia, perfect îndreptățită în ea însăși dar defel dedusă: „...deci vei fi azvârlit la toți diavoli”. Generalul apare (dar de afară) acum,

la capătul piesei, să aducă neființa, într-o lume ce se refuzase oricărei deschideri întru ființă. Întâi e generalul sub chipul unei femei cu vâl negru, vestitoare a morții, ce spune lui Don Juan: „Nu mai ai decât o clipă”; pe urmă este generalul cel mai apropiat de inerția finală, Timpul gol, cu coasa în mână, care nu-i mai spune nici măcar atât; apoi este Invitatul de piatră, statuia Comandantului, care îl ia de mână. La atingerea pietrei (a generalului inert), Don Juan simte focul cel nimicitor.

În versiunile mai vechi, spaniole și italiene, piesa se numea tocmai „Invitatul de piatră”. Probabil totul este mai izbutit artisticeste în versiunea lui Molière decât în cele ale înaintașilor, cu excepția titlului. Căci *invitatul* este un admirabil gând cu privire la generalul sfidat de om și acceptat de el doar ca un oaspete, nu ca un adevărat stăpân, cum i se cade să fie.

Acatolia este maladia sclavului uman care a uitat de orice stăpân, până și de cel lăuntric.

2. *Tolstoi și refuzul individualului*. Față de acatholie, care pune înainte individualitatea reală, cu refuzurile ei provocatoare, *atodetia* are un caracter mai stins, căci pune înainte generalul, cu rezistențele lui mai discrete. În numele generalului, deci al unei entități sau legi, se și produce acum refuzul, care nu mai este un act de sfidare - mergând de la rebeliune, ca la Don Juan, și până la superioara ironie, cum se va vedea în analiza acatholiei -, ci mai degrabă este un act de compătimire la adresa lumii, sau e unul de nepăsare față de ea și de individual. Poate că acatholia era caracteristică lumii europene, unde individualitățile primează, în timp ce atodetia apare sub chipul nepăsării față de individual cel puțin, mai degrabă în lumea asiatică.

În orice caz cineva aşezat *între* cele două lumi şi-a luat sarcina să descrie, şi chiar să trăiască pe cont propriu, refuzul individualului. Este Tolstoi.

Lumea obişnuită nu ştie că actele şi manifestările ei țin de legi care fac praf şi pulbere orice individualitate, fie ea chiar Napoleon. Dar aşa cum la acatholie generalul tăgăduit reapărea, aducând până la urmă disoluţia individualului, acum cu maladia atodetiei individualul se va răzbuna, făcând ca omul atodetic să nu aibă nici aşezare, nici identitate sigură, nici sălaş. Opera prin care ni se pare că putem ilustra atodetia, *Război şi pace*, nu păgubeşte prin aceasta, în definitiv, ca operă de artă, aşa cum nici *Don Juan*-ul lui Molière nu scădea artisticeste; ele tocmai se hrănesc şi înfloresc, ca tot ce e mare creaţie, din pătimirile şi dereglările omului. Singur Tolstoi era sortit să pătimească, prin neîmplinirea ideilor şi a vieţii sale. Dar opera *teoretizează* atodetia, chiar dacă adesea o dezmente, ca operă.

Refuzul individualului domină întreg romanul lui Tolstoi, apărând încă din prima scenă, cu recepţia Annei Pavlovna Scherer. Toate personajele ce apar pe scenă - cu excepţia lui Pierre Bezuhov, de autenticitatea căruia autorul va avea nevoie spre a organiza în jurul ei romanul - poartă în fiinţa lor tiparul unei societăţi bine definite în generalurile ei, care nu mai înţelege să lase loc autenticităţii individuale. Dacă totuşi artistul din Tolstoi nu-i îngăduie să facă din ele, de-a lungul cărţii, simple personaje „tipice”, autorul le va pune măcar în *situaţii* tipice, sau - atunci când personajele riscă să-i scape, cu adevărul lor viu, de sub controlul generalităţii şi să devină cuceritoare individualităţi - el va încerca să le strivească prin invocarea stăruitoare a generalului, sub îndemnul atodetiei sale. O va face în mare

și în mic: cu Napoleon și țarul Alexandru, de o parte, cu „tipul” țăranului rus, Platon Karataev, de alta. Între aceste extreme, personajele toate stau gata să plesnească de viață și pulsație individuală; dar sensul general încearcă și uneori reușește să le împiedice ecloziunea.

În speță, între aceste extreme, toți eroii, în primul rând personajele lucide, sunt făcuți să simtă nimicnicia, a lor ca și a celorlalți. Andrei Bolkonski, care zace rănit pe câmpul de la Austerlitz, în timp ce Napoleon inspectează teatrul bătăliei câștigate, își spune că acesta nu reprezintă nimic pe lângă înaltul cerului. Când a doua zi, ridicat de pe câmp și dus printre răniții mai de seamă, vede din nou pe împărat, el simte limpede toată „nimicnicia măririi”. De nenumărate ori, în cadrul romanului, valul sau mai degrabă refluxul generalului vine să niveleze și să spele tot ce încearcă o clipă să capete contur individual. Dar, ca și cum totuși opera ar fi riscat să-i dezmințită atodentia, Tolstoi e silit să reia problema inexistenței individualului la *capătul* operei. Ce are ființă cu-adevărat în istorie? Se întreabă el.

Problema aceasta, a lui ce *este* cu-adevărat sau, și mai limpede, a *forței* adevărate care face ca lucrurile din istorie, și astfel din relatarea istorică, să aibă sens și consistență, este un chip explicit cea din *Postfața* marii opere. Teoretizările lui Tolstoi sunt de obicei privite cu indulgență, ca fiind partea mai slabă a operei lui, chiar dacă se admite că vizionarul din el, ca și profetul de la capătul vieții, este solidar cu creatorul artistic. Este greu totuși să nu vezi în teoretizările acestea *cînstea* naturii de creator a lui Tolstoi, iar din perspectiva atodetiei, izbitoare în viziunea profetului din el, ca maladie constituțională a omului, teoretizările lui au ceva la fel de turburător ca opera.

Nu vom reaminti că arta însăși pune în joc individualul

și că ea reprezintă, în definitiv, tocmai conversiunea determinărilor individualului către general, respectiv scoaterea lucrurilor din „catastrofa” lor, spre a le salva „anastrofic” de la cădere, în loc de a le anula; artistul din Tolstoi nu putea să nu le salveze și el în felul acesta, oricât ar fi vorbit el de anularea lor. Vom spune însă că luciditatea lui teoretică este la fel de surprinzătoare și, uneori, de cuceritoare ca inspirația lui artistică, deși pare alteori să contravină acesteia.

„A prinde direct viața, scrie Tolstoi în *Postfață*, chiar și a unui singur popor, spre a o descrie, este ceva imposibil.” Nu poți da toate determinațiile acestei mari realități individuale ce este un popor și nu poți spune de la început care e forța ce pune în mișcare popoarele. Căci într-adevăr, ce forță, ce lege, ce rațiune creează istoria? Voința divină, spune Tolstoi, nu mai poate fi invocată; voința maselor nu se poate niciodată formula în chip adecvat. De acțiunea „eroilor”, sau a marilor personalități puse în joc de istoricii noi, în locul voinței divine, nu poate fi vorba, când le vezi omenescul, prea omenescul, cum a văzut el în Napoleon și țarul Alexandru. Cu sufletul său deschis către întreaga umanitate, Tolstoi vede istoria ca un produs al *tuturor*.

Fiecare om este, în felul său, un agent al libertății, așa cum i-o spune conștiința proprie. Dar în același timp fiecare om își simte voința dominată de legi, iar rațiunea descoperă chiar în istorie unele legi, cum ar fi cele statistice sau determinismul politico-economic. În fapt, spune Tolstoi, în istorie se întâmplă ca în toate științele: anumite forțe se manifestă sub chipul legilor. Forța umanității este libertatea, așa cum pentru natură sunt: gravitația, inerția, electricitatea, vitalitatea. Ce știm însă despre acestea? Se întrebă el. La fel de puțin ca despre esența libertății. Dar

știm un lucru: că, dacă ar exista un singur corp care să se miște altfel decât după legile mecanice, atunci tot ce e știință a naturii ar dispărea. La fel cu libertatea: ea trebuie să găsească, *la limită*, necesitatea.

I se aduce lui Tolstoi obiecția că astfel ajunge la fatalism. Ai putea spune dimpotrivă, că el acordă prea mult maselor umane și fiecăruia în parte, ajungând astfel la „infinitezimalul” libertății umane, cum spune singur, și desființând până la urmă persoana umană. Cu invocarea voinței „libere” a unor oameni mari, drept cauză a istoriei, nu faci în fapt istorie, spune Tolstoi, căci ești dator să ajungi la libertatea infinitezimală, a fiecărui ins, ce ne e totuși inaccesibilă. Dar se întâmplă ca în știință, unde fără a cunoaște esența gravitației îi vezi totuși legile; nu vei ști care e necesitatea istorică ultimă, dar vei vedea legile ei, prin *integrarea* elementelor infinitezimale, necunoscute și ele. „Mersul evenimentelor lumii atârnă de coincidența tuturor voințelor”, acesta era comentariul autorului în fața inexplicabilului istoric ce culmina, atunci, la Borodino.

În fapt Tolstoi spune acest lucru admirabil, statornic confirmat de știință: că raportul a două șiruri de lucruri necunoscute poate fi ceva cunoscut. Noi nu știm ce este în fond libertatea, nu știm nici ce este necesitatea, dar știm care e *raportul* lor. Individualul își dă determinații diferite, pe care nu le putem cunoaște în totalitatea lor, necum prevedea; generalul va aduce și el infinitatea sa organizată de determinații, iarăși neștiute. Dar ființa, acum ființa istorică, se naște din raportul alcătuit de determinații care, fără conversiunea către ceva general, sunt neant, și de acest general el însuși, despre care nu știm dacă nu cumva este neant. Ca în calculul infinitezimal, din două neanturi se naște ceva determinat.

Unde mai este cu-adevărat individualul? Tolstoi l-a tăgăduit - aici în *Război și pace*, cel puțin - și grandoarea sa este de a fi încercat imposibilul: plinătatea viziunii artistice fără deplinătatea ființei istorice puse în joc.

În realitate, dincolo de destinele individuale pe care artisticește Tolstoi nu se poate împiedica să le contureze și dincolo chiar de reușita, consimțită, a *unui* personaj, Pierre Bezuhov, opera trăiește prin extraordinara punere în relief a unei realități tot individuale: epoca. Pe ea n-o mai pot strivi legile istorice. Nici n-o pot reduce la rolul unui element infinitezimal. Dar pentru „atodetia” lui Tolstoi este adânc semnificativă nereușita sa artistică tocmai în ce privește personajul-*cheie* al operei (chiar dacă episodic în aparență) care ar fi trebuit să fie Platon Karataev. Pe acesta, autorul *nu-l mai poate înfățișa în chip viu* ci doar ca tipic, „țăranul rus”, sub declamația vană a generalităților. Și tot refuzul individualului este cel care se manifestă și în această *operă-cheie* care ar fi trebuit să fie viața proprie a lui Tolstoi, cu profetismul ei, și care-l duce la neașezare, în lumea sa istorică, la fel ca în existența proprie, ce culminează cu fuga de „acasă”, adică de orice sălaș. Ai spune că el este „der Unbehauste”, ca Faust, dacă *atodetia* sa n-ar fi în ea însăși maladia tipică a profeților, de orice fel.

3. *Godot și refuzul determinațiilor*. După refuzul generalului și al individualului, vine la rând cel al determinațiilor, cu *ahoretia*, o maladie semnificativă și ea pentru lumea contemporană (*ahoretia* hippies-ilor de pildă) chiar dacă în fond este una constituțională omului, deci eternă într-un fel.

Nu e nimic absurd, cel puțin pe planul consecințelor practice, în a spune că divinitatea, legile sau ceva de ordin

general n-ar exista, cum spune Don Juan. Iarăși, nu este nimic absurd în a spune că individul ca atare nu există, ci e cufundat în ceva mai vast decât el, sau că e disparent pur și simplu, cum spune Tolstoi. Absurd este să spui că manifestările individului, comunicările lui, când e vorba de cel uman, și în genere *determinațiile* insului ori ale situațiilor individuale nu există, sau că pot fi oricare, sau că nu înseamnă nimic. „Nu e nimic de făcut” este prima vorbă din *Așteptându-l pe Godot*, de Samuel Beckett.

Don Juan este o natură individuală care-și dădea tot felul de determinații (*mille e trè*), dar se și prăbușea, sub lipsa unui general propriu. Viziunea istorică (din Postfața la *Război și pace*) înfățișează infinitatea de determinații - voințele libere ale oamenilor - ca prinsă în necesitatea generalului ultim; dar riscă să nu mai știe nimic de individual, ce devenea o realitate infinitezimală. Absurdul contemporan (ca și al Ecclesiastului), în schimb, se supără pe determinații și le dereglează pe acestea, începând cu comunicarea între oameni și cu contactele umane.

Fiecare din aceste trei mari momente ale literaturii umane lezează, undeva, ceea ce suntem ispitiți să numim „tripletul ontologic”, sortit în chip neștiut să fie reeditat și de literatură, un triplet care pune în joc atât individualul cât și determinațiile și generalul. Dar cel mai grav este lezată ființa, și cu ea vorbirea, de către absurdul contemporan, care, dereglând și suspendând determinațiile, în primul rând comunicarea, riscă să nu mai poată spune nimic, decât sub forma spunerii de nimic (ca în teatrul lui Ionesco).

Aici, mai mult decât în tragicul lui Don Juan, sau în tragedia eventuală a persoanei din viziunea lui Tolstoi, stă ceva din aceea ce s-ar putea numi: tragicul modern. Spre deosebire de cel antic, care ținea de tăria generalului, cel

modern ține de libertatea haotică a *determinațiilor*, și până la urmă de pulverizarea lor. Existențialismul modern a simțit ceva din tragicul acestei perfecte libertăți de a face orice, respectiv al torturii de a nu ști ce anume este de făcut; iar revoluția tehnico-științifică a căpătat în ochii unora (ai „Clubului de la Roma”, de pildă) caracterul unei grozăvii, tocmai pentru că dispune de o totală libertate a mijloacelor și pentru că, astfel, orice poate să crească, în jungla determinațiilor pe care și le dau: cunoașterea, creativitatea, ba chiar dezvoltarea demografică eliberată de fatum-ul morții timpurii.

Câtăva vreme, această libertate a determinațiilor n-a apărut ca o dereglare, ci ca o jubilară a omului modern și un triumf. Așa cum plastica, liberată de teme antichizante sau religioase, a dat curs libertății ei, exprimând *orice*, până la impresionism și școlile care i-au urmat; așa cum cunoașterea științifică s-a extins peste tot și a ridicat vâlul de pe toate misterele, sau a pretins s-o facă; așa cum tehnica a creat toate uneltele, cerute și necerute, până la a se apropia, cu fabricația ei, de unealta aceasta stranie care este creierul omenesc - așa a făcut și literatura, care a descris toate viețile, toate epocile, toate conștiințele și străfundurile de conștiință, dimpreună cu toate lumile pierdute, uitate sau încă nedescoperite.

Dar la ce s-a ajuns, cu această libertate totală a determinațiilor cuprinse în modelul ființei? La ființă în nici un caz; dar la riscurile neființei - ceea ce nu trebuie spus întotdeauna ca o condamnare, ci în timpul nostru trebuie spus doar ca un avertisment pe care omul să și-l dea singur. În plastică, după ce s-a redat atât de mult (orice chip a putut fi portretizat, orice colț de natură trecut în peisaj, orice obiecte de pe masă au putut deveni „natură moartă”),

creatorii nu mai vor să redea nimic din ce este, ci fac în cel mai bun caz artă abstractă; în cunoașterea științifică, unde s-au dezlegat câteva din misterele trecutului, au apărut mistere noi, chiar în planul cel mai rațional, al matematicilor, cu paradoxele logicii; în tehnică, unde iarăși s-a obținut mai mult decât visase omul trecut cu imaginația lui leneșă și legată de modelul animal (zborul păsării de pildă), s-a ajuns la asaltul dat naturii și la întrebarea dacă un creier ce ar avea tot restul trupului artificial, sau invers, un trup natural cu creier artificial, ar fi *același* om, alt om sau om pur și simplu. Cât despre literatură, după ce s-a dat curs tuturor mesajelor, s-a ajuns la lipsa de mesaj, și deoarece până și lipsa de mesaj era un fel de-a spune ceva, s-a ajuns la anti-cuvânt și anti-sens, la anti-discurs despre anti-natură și anti-om.

Este admirabil de clară în această privință reușita lui Beckett în *Așteptându-l pe Godot*, căci undeva reușită este. Individualul există; generalul există, sub numele lui Godot (God, Gott, sau caricatura lor, stăpânul peste oi și capre, cel care nu face nimic), așteptatul. Dar *determinații* nu mai sunt, și oamenii nici nu mai vor să-și dea unele. Sunt în boicot. S-ar putea vedea un boicot (al naturii, al sensului, al comunicării, al mesajului, al rânduielilor) în variatele creații ale artei contemporane. Dar piesa lui Beckett este chiar *teoretizarea* boicotului. „Nimic de făcut”, spune Estragon; iar Vladimir, care tot își mai amintește de câte ceva și care tot mai vrea ceva, măcar puțină conversație ori joacă, întregește: „Și eu încep să cred la fel. M-am împotrivit multă vreme gândului ăstuia... Și reluam lupta.” Dar nu e nimic de făcut, decât să se aștepte venirea lui Godot. Au rămas individualul gol și generalul gol. Între ele nu mai este loc pentru *aproape* nimic.

Căci totuși unul se uită la pălărie, ca și cum ar spera să găsească acolo ceva, și celălalt se uită la *gheantă*, iar Vladimir se întreabă: „Dacă ne-am căi?” Ar fi loc pentru căință. „Care căință? Întreabă Estragon. Cea că ne-am născut?” - Și-ți vine în minte reflexiunea anticului: „Mai bine era ca omul să nu se fi născut.”

„Aveai ceva să-mi spui”, îngână Estragon. La care Vladimir răspunde: „N-am nimic să-ți spun.” Atunci primul reflectează cu voce tare: „Dacă ne-am spânzura?”, după ce au spânzurat și suspendat tot restul. Iar celălalt răspunde: „Să nu facem nimic. E mai prudent.” A mai rămas în ei o așteptare, ultimul rest posibil: ce oare le va spune generalul? „Sunt curios ce o să ne spună Godot!” exclamă Vladimir. Atunci Estragon, care este încă mai desprins, cufundat fiind în uitare și non-sens, are o tresărire: „Nu cumva suntem legați de Godot?”

De vreme ce ei trăiesc încă, sunt legați de o formă de generalitate, care se poate numi Godot, și sunt legați direct sau indirect, prin acesta, de alți oameni, ca Pozzo, care intră acum în scenă cu Lucky, sclavul tras de funie. Pozzo știe și el de Godot. „Și eu aș fi fericit să-l întâlnesc!” exclamă el. Dar între timp el nu ascultă de nimic de ordin general, ci doar de capriciul său de stăpân, care-l face să tragă de funie pe Lucky (corpul său? Unealta sa?) pentru tot ce-i trece prin minte. Până la urmă, el se simte îndatorat într-un fel față de cei doi, care consimțiseră totuși să stea de vorbă cu el. „Ce aș putea face pentru oamenii aceștia care se plictisesc?” Îi e milă, îi e teribil de milă de plictisul lumii. Între timp Estragon spune: „Nu se întâmplă nimic, nu vine nimeni, nu pleacă nimeni, e cumplit.”

Totul e cumplit, în afara faptului că este așteptat Godot, pe care un trimis de-al său, băiatul cu răspunsuri

stereotipe, vine să-l anunțe pentru a doua zi. Iar a doua zi o va reedita pe cea dintâi. Dar Estragon a uitat ce a făcut în ajun, în preajma aceluiași pom, acum înfrunzit ca să-și dea el, poate, determinațiile pe care oamenii și le refuză lor. Estragon a uitat: „Ce e de recunoscut? Mi-am trăit porcăria asta de viață în mijlocul nisipurilor. Și tu mai vrei să văd nuanțele? (Privire circulară.) Uită-te la gunoiul ăsta. Nu m-am clintit niciodată din el.”

Nu se clintesc nici acum. „Doar nu de lipsa vidului ne putem plânge”, comentează și Vladimir destinul lor. „Găsim întotdeauna ceva care să ne dea impresia că trăim”, adaugă el. Și așa, trec amândoi la încercatul ghetelor, dar mai ales la jocul cu trei pălării - ale lor și cea uitată de Lucky în ajun - așezate pe două capete. Câte aranjamente nu se pot face cu trei pălării pe două capete? Ar putea continua așa oricât. Nu mai e nevoie de nici un fel de vorbe acum: simpla joacă de clovni cu pălăriile spune totul, în timp ce revenirea lui Pozzo, acum orbit, dimpreună cu Lucky, acum amuțit, nu are nici ea ce să adauge la jocul pălăriilor, decât sugestia, poate, că și cei care se mai agitaseră în ajun făcuseră prea mult. „Nu mai vreau să respir”, spusese Estragon. În această totală entropie umană la care s-a ajuns, „în această imensă confuzie, decide Vladimir, un singur lucru e clar: așteptăm să vină Godot”.

Se așază ghemuiți, ca pruncii, cu capul între picioare, revenind la gestația primordială, parcă. În clipa când îi găsește băiatul din ajun, amintindu-le că Godot va veni „mâine”, el le va da și răspunsul cel mai potrivit la întrebarea: „Ce face Domnul Godot?” - „Nu face nimic, Domnule.” Ar merita să te spânzuri, într-o lume în care nici generalul nu are nimic de făcut și prescris. Dar într-o asemenea lume funiile nu rezistă. Suntem în mijlocul

nisipurilor, cum spunea Estragon.

Așa era și în *Cartea lui Iov*. Dar acolo lumea nu sfârșea, pe când în lumea absurdului contemporan nimic nu mai înseamnă nimic și orice determinație e de prisos. Ahoretia este maladia ce trimite pe om în nisipul pustiurilor, sau pe tineri sub poduri, adică în „nicăieri”. Acatholia și atodetia puteau încă face pe om să se zbuciume și afirme; catholita, todetita și horetita, la rândul lor, puteau duce, cu accesele lor sau alteori cu sindromul lor de calmă desfășurare a bolii, la mari înfăptuiri omenești. Ahoretia însă este până la urmă maladia non-actului. Dar și ea se va dovedi creatoare, până la urmă.

Ce era izbitor la toate celelalte maladii spirituale: că *ele nu invalidează pe om*, ca maladiile trupului și ale sufletului, ci îi conferă nebănuite puteri, în clipa chiar când îl paralizează aparent, se va adevăra și la ahoretie.

Cele șase maladii. Spre deosebire de maladiile obișnuite, care pot fi oricâte, de vreme ce sunt provocate de feluriti agenți și de variate circumstanțe exterioare, maladiile de ordin superior, cele ale spiritului, nu pot fi decât șase, ca reflectând șase situații posibile sau precarități ale ființei.

Prima situație este de-a nu avea, pentru o realitate individuală și pentru determinațiile ei, ceva de ordin general. Lucrurile se manifestă în toate felurile, dar nu *sunt* cu-adevărat. *Catholita*, la om.

A doua este de-a nu avea, pentru determinații ce se prind în ceva general, o realitate individuală. Manifestările se pot organiza în toate felurile, dar nu *sunt* cu-adevărat. *Todetita*.

A treia situație ontologică este de-a nu avea, pentru ceva general care a căpătat o întruchipare individuală,

determinații potrivite. Lucrurile s-au „împlinit” în principiu, dar nu sunt nici acum cu-adevărat. *Horetită*.

A patra este, răsturnat față de cea precedentă, de-a nu avea (sau la om de-a *refuza*), pentru ceva individual care s-a ridicat la general, determinații anumite. Intrare în ordine poate fi, dar lucrurile, fiind fără manifestări determinate, nu sunt cu-adevărat. *Ahoretie*.

A cincea este de-a nu avea, sau la om de a nesocoti, pentru un general ce s-a specificat prin determinații variate, o realitate individuală. Manifestările au o răspundere sigură, dar o au fără concentrarea într-o realitate, așadar nu sunt cu-adevărat. *Atodetie*.

A șasea precaritate a ființei este de-a concentra (la om în chip deliberat) într-o realitate individuală determinații lipsite în ele însele de siguranța generalului. Lucrurile se fixează, dar în ceva care, lipsit fiind de suportul generalului, nu este cu-adevărat. *Acatholie*.

Datorită acestor șase maladii, probabil, s-a putut spune că omul este „ființa bolnavă” în univers, iar nu datorită maladiilor obișnuite care, inclusiv nevrozele, pot afecta și alte viețuitoare. Nu li s-a dat numele de mai sus, poate nici n-au fost întotdeauna lămurit legate de carențele, pe linie de ființă, ale omului, dar ni se pare că de *ele* era vorba de fiecare dată, și în orice caz ansamblul lor este cel care ar putea autoriza calificarea omului drept ființa bolnavă din univers, de vreme ce ele îi sunt constituționale.

Dar, dacă se rămâne la sensul obișnuit al maladivității, cât de nepotrivit sună vorba aceasta despre om! Căci nu doar omul este bolnav întru ființă, ci totul se dovedește a fi așa, stând chiar - spre deosebire de om - sub *negativul* maladivității ontologice. S-a întâmplat ceva straniu, în sânul culturii: ea părea sortită să pună în lumină

perfectiunea lucrurilor (legile lor și ordinea de care țin, iar la om legile și ordinea de care ar trebui să țină); dar dezvoltând legile lor, cultura le-a pus în lumină tocmai imperfecțiunea.

Zei s-au dovedit bolnavi. După ce au făcut o lume mai proastă decât te-ai fi așteptat de la ei, unii dintre ei s-au retras, devenind „zei leneși”, un fel de naturi prea *generale*, fără chip și fire; alții, dimpotrivă, s-au amestecat prea mult în treburile omenești, ca zeii greci, devenind naturi prea individuale, aproape unilaterale și mutilate de specializarea lor; alții în sfârșit, rămânând naturi generale, au avut totuși chip și fire, dar n-au mai avut un clar regim de viață și n-au știut să-și dea *determinații*, sau și-au dat necontrolat de multe, ca zeii indieni. - Zeii sunt bolnavi.

Cerul este și el bolnav. Anticii credeau în incoruptibilul astrilor și al bolților (așa cum credeau în incoruptibilul divin). Dar luneta lui Galilei a venit să arate imperfecțiunile lunii, pe care contemporanul său Cremonini nu vroia să le vadă; iar astăzi se identifică destul de bine, pare-se, maladiile galactice. Este un vierme ascuns în cosmos.

Lumina este și ea bolnavă. Goethe credea încă în perfecțiunea ei, protestând împotriva lui Newton, care o vede drept un amestec de șapte culori, deci impură. Dar nu numai că este impură; ea este și măsurată, în pasul ei de entitate cosmică debilă, înaintând doar cu 300 000 km pe secundă. Impură în ea însăși, debilă, lumina mai este și fisurată lăuntric, fiind deopotrivă corpuscul și undă. Câte maladii, într-o singură rază de lumină!

Dar și Timpul, acel timp absolut, omogen și uniform, cu tactul său implacabil, s-a dovedit mai puțin maiestuos, fiind un simplu timp local, sau unul solidar cu spațiul, în vreme ce spațiul devenea el însuși, din universală ordine de coexistență a lucrurilor, simplu câmp spațial, un fel de

realitate regională, ca într-un univers în care ar fi oricâte părți dar nici un ansamblu al lor.

Să nu spunem oare și despre Viață că e bolnavă, cu aproximativul și nesiguranțele ei, așa cum a apărut ea biologilor de astăzi, ca rezultat al unui hazard prefăcut în necesitate, un fel de tumefacție incidentală a materiei, cel puțin pe Terra, mereu turgescență, care crește și se umflă, cu omul, poate până la spargerea abcesului? În orice caz Logos-ul este bolnav, spart cum se manifestă în limbi naturale, și chiar dacă nu ai admite că e vorba de rezultatul unei pedepse divine față de asaltul uman cu turnul lui Babel, totuși o formă de anomalie este pentru el, Logos, să fie divizat, când ar trebui să poarte în el, cum îi e numele, unitatea *rațiunii*.

Dar dacă toate marile entități sunt bolnave (spre a nu mai vorbi de realitățile cele mici, bietele ființe și lucruri) și dacă cultura vine să arate maladiile lor drept constituționale, cum să nu vorbim de maladiile *ființei*? Trebuie cu atât mai mult luate în considerare situațiile critice ale ființei înseși, cu cât ele privesc direct omul și propria ființă a acestuia. Cultura a pus în lumină mai degrabă maladiile *lucrurilor*, iar deși omul este prins în timp, spațiu, Viață și logos, care s-au dovedit precare, el ar putea totuși să se socotească pe sine, prin spirit și rațiune, deasupra lor. S-ar putea susține chiar că omul este singura ființă *sănătoasă*, sau susceptibilă de însănătoșire, pe lume, tot restul fiind imperfect și bolnav, mai degrabă decât că omul singur ar fi „ființă bolnavă” în univers.

Într-un sens, vorba aceasta a lui Nietzsche (dar din păcate nu numai a lui) este una din acele mari vorbe stupide ale umanității, pe care le înregistrăm fără examen critic. Dar simplul fapt că omul e făcut astfel să *știe* despre

sine cum că e ființa bolnavă, i-ar da sorții, unici pe lume, să iasă din maladivitate, sau măcar să se ridice deasupra condiției ei, dacă maladivitatea lui ar fi iremediabilă. Firește, cel orb nu capătă văzul dacă „știe” că e orb. Dar de fapt el n-o știe cu-adevărat; i se spune doar. În orice caz el nu știe de văz. Pe când omul, ca ființă bolnavă prin excelență, în mijlocul pretinsei sănătăți generale, ar ști care e maladia sa și care e sănătatea restului - sau dacă în realitate restul este bolnav, cum i-o arată cultura toată, și el vine să-și aducă doar *plus*-ul său de maladivitate, aceasta din urmă este cu siguranță de altă natură față de tot ce este precar, nesigur și bolnav pe lume.

Ceea ce va fi limpede, în cele de mai jos, este faptul că la om, și numai la el, maladiile ființei sunt *stimuli* ontologici. De altfel ce Ființă ar fi aceea care n-ar îngădui un plus de ființă? Și ce ființă umană, care n-ar putea spori în omenescul ei? Maladivă cu-adevărat este, la om, doar conștiința vană și strivitoare a trecătorului, a perisabilului și a inutilității oricărei ispite de a fi și face; ea singură slăbește pe om (când nu devine ea însăși poezie sau cântec). În schimb maladiile ființei, așadar ale ființei lui spirituale, au sau pot avea pozitivul uman, în dereglarea lor. Dezordinea omului este izvorul lui de creație.

În câte o maladie ca acestea șase se instalează indivizi, popoare sau întregi epoci istorice - și rodesc. Șase maladii constituționale omului pot duce la șase mari tipuri de afirmare umană. Nu poate fi vorba de *vindecă* asemenea maladii, iar o „medicina entis” nu ar avea sens. Este vorba, numai, de a *cunoaște* maladiile și a se recunoaște, cu sorții omenescului, în ele. Într-un sens, ele acoperă atât de bine existența umană, cu demersurile și chiar cu gândurile omului - de vreme ce și gândurile se nasc în fața câtorva

descumpăniri - încât, așa cum sunt șase laolaltă, ele pot alcătui o adevărată structură, pentru câte una din orientările omului. S-ar putea vorbi de șase *vârste* ale omului, așa cum s-ar putea vorbi de șase *obiecte* de iubire ale lui; există șase feluri de *a crea* și deopotrivă, s-ar spune, șase feluri de-a construi *sisteme filozofice*; există șase tipuri de *culturi*, șase de *libertate*, sunt șase *experiențe istorice*, așa cum sunt tot atâtea *sensuri tragice*, șase *hazarduri* cu necesitățile corespunzătoare, șase înțelesuri ale *infinității* și tot șase ale *neantului*.

Cât de departe poate fi trimis exercițiul acesta organizat al dezvoltării - printr-o asamblare a maladiilor ontice și, în definitiv, printr-un sistem - a varietății de structură din lumea omului? O îndreptățire ar da-o tocmai faptul că vezi, datorită celor șase maladii, o varietate de lucruri, acolo unde domnește de obicei, aparența unui singur sens (cine vede obișnuit mai mult decât *un* sens libertății, ori unul tragicului?); o altă îndreptățire ar da-o înseși structurile obținute în atâtea planuri.

Dar un gând care reușește prea bine își devine suspect sieși. Cine știe dacă nu este o a *șaptea* maladie a spiritului, aceea de a aduce, cu un dram de noutate, o imensitate de monotonie. Să înfățișăm, atunci, numai cele șase maladii, cu ordinea pe care o sugerează ele, în marea dezordine a omului.

II – Catholită

Am numit așadar catholică - de la *katholou* care înseamnă „în general”, dar e folosit chiar în greacă și drept substantiv - anomaliiile produse de carența generalului, la lucruri și la om. În fapt, nimic nu este lipsit de sensuri generale, și așa cum orice realitate din prezent, vie sau moartă, are îndărătul ei câteva miliarde de ani, tot astfel ea este locul de încrucișare a nenumărate sensuri generale. Dar îi poate lipsi ori îi poate fi nesigur generalul *ei*, iar omul resimte uneori în chip acut situația aceasta. Este ca și cum i-ar trebui alt general, unul singur, pe măsura sa individuală, oricât le-ar avea pe toate celelalte. Ba încă mai mult: este ca și cum generalul acesta nu s-ar afla undeva, într-un depozit de generaluri leneșe, din care să poată fi invocat cel potrivit, ci de fiecare dată ar trebui să prindă chip nou, odată cu manifestările individualului.

Prin această investire a generalului, omul vrea să *fie*. Vrea să fie pentru ceilalți, pentru sine, în absolut, în istorie, vrea să fie ca o statuie, ca o faimă, ca o dreptate, ca un adevăr, ca un făptuitor, ca un nimicitor - numai să fie. Zbuciumul omului este, în chip discret ori exasperat, cel al realului, care și el tinde să fie, măcar în sensul elementar de a persista. Este așa de bună ființa! *Ens et Bonum convertuntur*, spuneau medievalii. Și în timp ce placiditatea curentă a lucrurilor, în materie de ființă, ține de faptul de-a nu putea avea, prin ele însele, „alt” general, suferința omului este de-a *putea* avea un altul, dar de-a nu îl obține cu-adevărat. El se reazăază tot timpul, în cuprinsul vieții sale, așa cum se reazăază lucrurile doar în cuprinsul vastei evoluții; dar nu *este* întotdeauna. Dezechilibrului acestuia, în urmărirea a ceva de ordin general, îi dă nume catholita.

Felul de-a fi în dezechilibru apare chiar din inconsistența felurilor de-a se manifesta, la lucruri și la om. Procese libere se petrec în lume; tot soiul de unde din spectrul electromagnetic aleargă în toate părțile; fapte de viață, și acte omenești pulsează, *fără a se finaliza în nimic*. Sunt manifestări oarbe. Nu cumva sunt „oarbe” pentru că nu le percepem noi legile și consistența? Dar sunt oarbe în ele însele, așa cum se petrec lucrurile în mișcarea browniană a particulelor de materie dintr-un lichid.

Un exemplu izbitor pentru acest prim fel de a fi în precaritate, izvorât din manifestările oarbe, îl oferă biologia. În sânul acesteia s-a deosebit, pare-se, între protozoide și proteine. Primele au din plin elementele alcătuitoare ale secundelor, numai că literele lor, din codul genetic, sunt la întâmplare. Ele reprezintă așadar un fel de a fi perfect asigurat, dar care nu a putut duce până la o împlinire sorții de a fi. Abia proteinele, la care există *ordine* a literelor, reușesc să dea viață, să ducă la ființa vieții. Protozoidele au litere, au chiar „cuvinte”, dar acestea nu se constituie într-un limbaj, adică în ceva de ordin general.

Protozoide există peste tot. Realitatea trebuie să fie plină de substanțe sau procese ce au în ele elementele ordinii, dar nu au obținut ordinea, deci au rămas haotice. Astfel, au existat, poate, multe feluri de a comunica și chiar de a vorbi ale omului ce nu și-au aflat o gramatică, nu s-au fixat într-un sistem de reguli generale, și ca atare nu s-au constituit într-o limbă. Dar nu sunt la fel și oamenii? Nu reeditează și ei, pe planul lor, o aproximație ontologică?

Ai putea spune că Napoleon a fost o simplă protozoidă a istoriei: și-a dat manifestări, sau a suscitât tot felul de manifestări, dar ordinea nu era în ele. Ordinea - semnificația de natură generală a actelor, justificarea lor

istorică - avea s-o încerce *Memorialul* de la Sf. Elena. Numai că era prea târziu, și protenoida Napoleon nu mai putea deveni o proteină. Cel mult a fost preluată de alte proteine, acestea veritabile, ale istoriei.

Dar așa cum protenoidele reprezintă și ele un fel de-a fi al vieții, manifestările oarbe din sânul realului sunt, la rândul lor, un fel de a fi pur și simplu. Ele nu rămân suspendate în gol. Sunt ținute laolaltă de ceva individual, căruia îi dau expresie, de pildă de un destin uman (Napoleon), de o materie anumită, sau de o situație anumită. Asemenea realități individuale s-au desprins din inerția generală și își dau determinări specifice, dar nu obțin „codul” ființei. Sunt un mănunchi de manifestări ce se prind într-un pol, individual, fără să aibă un al doilea pol, generalul, prin care să poată căpăta echilibrul plin al ființei.

Ceea ce catholita pune de la început în lumină era faptul că, la om cel puțin, nu orice general cuplat cu individualul aduce echilibrul. „De ce nu te mulțumești cu ce ai? Nu vezi că ești în ordine?” spun ceilalți câte unui om și ar putea spune omului însuși întreaga fire. El nu este în ordine. Generalul prezintă la om condiția aceasta deosebită, de a fi specific; de a părea chiar să fie individual, în orice caz propriu. Trebuie să ieși din condiția individuală și în același timp s-o confirmi. Trebuie să găsești generalul *anumit*. Tensiunea catholitei se naște de aci, din nevoia generalului anumit. Dar tot de aci se naște și riscul de-a nu ști că-ți lipsește generalul, de vreme ce el este încă neidentificat.

Ivită din carența generalului, catholita este singura maladie spirituală în care tocmai generalul poate fi ignorat. Toate celelalte se vor ivi prin prezența lui sau, în cazul acatholiei, prin refuzul lui *conștient*. Aci, în cazul catholitei, poate să nu existe conștiința lui, și atunci apar manifestări

de *un* tip ale maladiei, în timp ce conștiința generalului, respectiv a carenței lui, va da, tot la catholită, manifestări de alt tip. Există deci *două feluri de catholită*. Cu Salavin și César Birotteau întâlneam manifestări ale maladiei ce țineau de conștiința generalului, în carență la ei; cu Bonaparte, s-ar putea spune, întâlnim cazul de culme în care, dimpotrivă, maladia catholitei apare fără conștiința că semnificația generală lipsește. Cu el deci putem începe descrierea primului aspect clinic al catholitei.

1) Omul acesta, în care persoana proprie era hipertrofiată fără rest, nu tăgăduia generalurile, ca Don Juan. Nici măcar nu părea să se lipsească de ele, ci și le alia pe toate de-a valma: sensuri revoluționare, destin istoric al Franței, ideea europeană, chiar Biserica. Dar tocmai pentru că și le alia, respectiv le subordona persoanei sale, el dovedea că nu are cu-adevărat conștiința lor, neatestând nici o formă de supunere la ceva de dincolo de el. A părăsit lesne ideea revoluționară; Franței nu i-a putut da decât o bună administrație (plus o vană superbie); iar ideea europeană a compromis-o, oricâte consecințe ar fi avut, pentru aceasta, aventura sa istorică. Singurele determinații efective pe care a putut să și le dea au fost campaniile militare - simple performanțe. Carența generalului, în cazul său, ducea la sindromul catholitei tipic pentru toți marii stăpânitori: *nevoia oarbă de acțiune*. Și într-adevăr, în forma aceasta catholita este maladia tiranilor, la care manifestările intră în exacerbație, în lipsa sensurilor. Turmentat de acțiune, bolnavul de catholită poate merge, atunci, până la a zgâlțâi istoria, cu frigurile sale. Pentru cei încinși de ele, s-a putut spune vorba: „*pitié pour les forts*”.

Dar exemplul marilor mutilați ai spiritului, ca Napoleon, riscă să desfigureze, până la urmă, lucrurile. Tot

privat de conștiința generalului poate suferi de catholită și omul de rând, al cărui caz stins pune poate mai bine în lumină decât exasperarea celor mari *întâia* formă a maladiei. Ignoranța generalului este chiar legea, la omul acesta, iar când el este tânăr, faptul că e lipsit de general și că e lipsit chiar de conștiința acestei lipse ia forme atât de încântătoare încât te întrebi, în primul moment, dacă se mai poate vorbi la el de o maladie spirituală. Astfel, ființa tânără începe prin a se deschide firesc către determinații și fapte, fără nici un dincolo de ele. Așa cum la copil există „setea de nume” pură și simplă, adică nevoia de a fixa lucrurile denumindu-le; așa cum mai târziu apare și se dezvoltă până la gratuitate nevoia de a lua contact direct cu lucrurile, pipăindu-le spre a vedea cum sunt făcute și a le putea manevra, la fel apare ca o primă vârstă a omului - în fapt ca prima precaritate a lui -, vârsta când ființa individuală își dă determinații și se satisface în bogăția acestora, independent de orice teamă de general și zvon al lui.

Copilul invocat de Goethe în poemul *Prometheus* nu știe de Zeus, adică de nimic de ordin general, ci se bucură de viață lovind cu biciușca în ciulinii câmpului. Goethe, de asemenea, își dă, în primii ani ai tinereții, determinațiile cele mai libere, de la spectacolele teatrale pe care le creează singur și poveștile pe care le istorisește altora inventându-le pe loc, până la prima întâlnire cu aceea ce abia mai târziu avea să-i apară drept „generalitate”, sub numele „eternului feminin”, întâlnirea cu Annette din Leipzig. Iar Augustin - exemplar de om reprezentativ și el, în anii tinereții - prelungește până târziu, până la confruntarea cu maniheismul, ca o primă intrare în ordine ce i se oferă, anii în care singurul fel de viață este plinătatea sau varietatea

determinațiilor pe care ți le dai, fără trimitere la altceva.

La oamenii ce nu se adâncesc în omenesc niciodată, viața rămâne la această vârstă dintâi, a determinațiilor și manifestărilor libere - la vânătoarea de care vorbea Pascal, la distracția în toate sensurile, chiar cea de a lua în serios viața, cu demonia faptelor ei goale - în așa fel încât o viață de om poate fi o simplă desfășurare de determinații a căror petrecere să reprezinte, pentru ei, consum de viață. La ei, cu febrilitatea lor, începe să fie vădit un început de maladivitate a spiritului. Căci o blajină formă de catholită stăruie îndărătul oricărei vieți desfășurate în perfectă nevinovăție și sănătate aparentă. Iar distracția însăși, care este o mare cucerire a omului asupra necesității oarbe, poate reprezenta în fapt o pedeapsă a lui. Infernul a fost descris de unii teologi ca o petrecere care începe, se continuă, se prelungește, nu se mai încheie, dezvăluindu-și, astfel dilatată, viciul ei ascuns.

E ceva bine ascuns, îndărătul a tot ce facem, la această treaptă. Nici nu poți ști de vreo lipsă, în ceasul primelor însuflețiri, când trăiești sub magia verbelor: să plutim, să călătorim, să visăm, sau să distrugem, să zidim, să facem o lume a noastră, să înălțăm una pentru toți, mai bună. Verb după verb își aduc solicitarea, oferind atâta spațiu de acțiune încât nici un corectiv nu mai poate frâna dăruirile. Verbul este încă pur, fără adverbe; el nu are alte limite decât cele pe care i le aduce alt verb, ce apare cu aceeași tărie, ținând numai de acțiunea lui. Ceva ar putea totuși să trezească neliniște, în condiția aceasta singulară a verbului, dar acum nu este încă timp pentru altă neliniște, decât cea mai departe purtătoare a verbului pur.

Nu te poți opri în loc să vezi dacă acțiunea are sens și noimă, de vreme ce ea pare să te îmbogățească. „Tot ce mă

sporește e adevărat”, spunea Goethe, cu marea lui nevinovăție. Acumulăm fapte așa cum am aduna averi, sub ascunsă încredințare că acumularea poate însemna prin ea însăși înființare. Toate formele de acumulare, sfârșind cu cea de îmbogățire a cunoștințelor, sau astăzi cea de acumulare a produselor tehnice dorite sau nedorite, l-au solicitat pe om, părănd să-și aibă adevărul în simplul fapt că sunt obținute, poate așa cum altădată, cu miturile lui, omul credea că lucrurile *sunt* pentru că el le povestește. Într-un fel, continuăm s-o credem, întocmai omului din culturile pe bază de mituri. În creația sa literară, omul crede că tot ce este destin individual ori colectiv sigur și artistic desfășurat, *este*, într-un plan de realitate al culturii și al cugetului. În pictura sa, a crezut că tot ce zugrăvește el cu măiestrie, până la cel mai umil chip uman sau colț de realitate și peisaj, astăzi până la cea mai abstractă structură, capătă sau are investire ontologică. În creația sa muzicală, a crezut și crede că poate ridica la armonie orice haos sonor, dându-i astfel dreptul de a fi. A fi, unde și cum? N-o știm bine, nici dacă îmbogățirea aceasta e pe măsura potrivită a lumii, a omului. Dar „sunt bogat în fapte și creații, deci sunt”, acesta este raționamentul celui ce-și ascunde maladia.

Totuși să fie aci o formă de maladivitate, sau să fie cumva efectiv una de sănătate a omului? În primul moment, nu e nici una, nici alta. Dacă sănătatea spirituală a omului înseamnă cuplarea individului cu un general, în manifestările descrise mai sus este vorba tot de o cuplare, a individualului cu un *posibil*. De ce n-am spune - ne gândim atunci - că posibilul este însăși forma de realitate a generalului sau că, măcar, îl lărgeste și îmbogățește pe acesta? În orice caz e ceva nevinovat în posibil (e nevinovăția

devenirii), în prima clipă când îl susciți la viață, și sensul general nu trebuie neapărat să apară încă. E în joc aici dreptul la creație pe care și l-a luat omul, deci dreptul „de a spori natura în sânul naturii”, trecut de Schiller doar pe seama geniului. Orice creație nevinovată pare să aibă ceva pur în ea.

Într-o primă tentativă de creație, apropiată încă de starea de natură, dai de pildă determinării noi unei realități individuale întâlnite. Un trunchi de arbore sau un bloc de piatră pot deveni masă și scaune, ca într-o „Masă a Tăcerii”, după cum o piatră șlefuită de ape poate fi șlefuită mai departe, spre a reda un trup omenesc, sau așa cum un destin individual poate fi închipuit, în creația literară, ca prins în tot felul de situații și întâmplări de viață, de tipul celor ale lui Ulise. Pe o treaptă, mai ridicată în aparență, dar unde natura și cultura se întâlnesc la fel de bine ca în primele exemple, Balzac a dat în romanele sale - până în ceasul când a devenit conștient de *generalul* sub care stăteau toate: Comedia Umană - un cuceritor exemplu de cuplare a individualului cu posibilul, exprimând nu numai bogăția societății sau a junglei sociale din timpul său, dar sporind efectiv natura în sânul naturii, respectiv listele stării civile, cum s-a spus. Și în definitiv, dacă Balzac nu ar fi ajuns la ideea (la *generalul*) Comediei Umane, ar fi însemnat oare că romanele sale rămâneau o simplă acumulare de reușite artistice, ascunzând în ele o maladivitate a spiritului, un fel de cancer al creativității?

Poate că la manifestările artistice este un neadevăr să se vorbească atât de repede și sumar de maladivitate în cazul că ele n-ar avea loc sub semnul unui sens de ordin general. În realitate un prim sens general trebuie să fie în ele, de vreme ce „plac” celorlalți; ele exprimă așadar gândul

lor și idealul lor, ridicându-se la sensurile unei întregi comunități. Opera de artă își are în definitiv justificarea în sine, așa cum o aveau romanele lui Balzac, independent de semnificarea lor ulterioară; și operele se pot acumula oricât - până ce o insatisfacție în reușită, o dezorientare în măiestria obținută, ca și o anumită oboseală a artistului și spectatorului încep să se ivească. Dacă nu e chiar lipsa generalului, este poate lipsa *altui* general. Pictura flamandă a putut da uneori sentimentul că spune prea bine un *același* lucru; așa cum, pe de altă parte, muzica de astăzi spune cuceritor de bine orice, până la acest *taedium culturae*, acest plictis de orice. Picasso a părut uneori un fenomen de oboseală, tocmai în extraordinara lui prolificitate, așa cum în cultura antică numărul limitat al temelor, cele 110 subiecte de tragedie despre care vorbea Goethe, ducea la impasul creativității simultan cu proliferarea creațiilor. O anumită exuberanță creatoare, laolaltă cu un primat al posibilului gol, ca și cu unul al măiestriei goale (de care s-a vorbit întotdeauna în epocile de decadență), dublată astăzi de măiestria execuției și a regiei, par solidare cu acea pierdere de sine în „acțiune” ce trăda pentru spirit, starea de maladivitate a catholitei. Există astfel un indiciu de subtilă mizerie, în ceasul de aparentă glorie a oricărei culturi artistice împlinite.

Dar în timp ce nu se poate spune de unde și de când trădează arta o formă de maladivitate a spiritului - așa cum nu poți spune astăzi de unde și de când a început tehnica să fie o proliferare maladivă -, în schimb pentru viața morală a insului, ca și pentru viața istorică a comunităților, lucrurile sunt mai simple și diagnosticul e mai ușor de dat, cel puțin când e vorba de maladia catholitei: aceasta apare din clipa când s-a ieșit, pe drept ori nu, de sub tirania *unei* ordini

generale și nu s-a intrat în ordinea „proprie”. Două ilustrări limpezi ne stau la dispoziție: fiul risipitor pentru viața morală a insului și istoria însăși pentru viața comunităților. Poate că fiul risipitor, de o parte, și istoria, de alta, sunt adevăratele paradigme ale catholitei, în prima ei formă.

„Fac ce-mi place”, spune fiul risipitor, și pleacă în lume, ieșind de sub *sensul general* al familiei și al societății, spre a-și da sensurile pe care pe care le vrea și pe care el le ignoră ca sensuri generale; căci tocmai aceasta îl exaspera, tirania generalității. Acum s-a liberat. Dacă-i place feeria naturii, se va cufunda în natură; dacă vrea să cunoască țări, va cutreiera țări; când va vroi ordinea sau dezordinea iubirii, va căuta iubirea. Va rătăci astfel pe neștiute de la un general la altul, dovedind explicit ori implicit că libertatea sa este, în fapt, de a căuta generalul propriu. Fiul risipitor și, în genere, omul aventurii nu sunt totuși conștienți nici de acesta, nici de vreun altul, crezând că libertatea lor constă în aventura „pură”. Dar generalul nu trebuie neapărat invocat spre a fi activ, în dezordinea aparentă a aventurii, cu prezența și chiar cu absența sa. Orice mers și orice rătăcire reprezintă un drum și au o transcriere sigură pe harta inimii omenești, așa cum orice curbă trasată la întâmplare pe hârtie are în matematici o ecuație. Dacă agentul nu-și dă până la capăt seama de aceasta, va sfârși prin a se lovi de ordinea cea mai joasă, de necesitatea oarbă, așa cum manifestările libere ale lui Don Juan sfârșeau, în exasperarea lor, la necesitatea cea mai de rând, a morții.

Fiul risipitor, respectiv omul lui „fac ce-mi place”, nu ia decât o clipă chipul lui Don Juan. El are în față-i generaluri nespuse mai variate decât eros-ul, pe care nu-l refuză dar nici nu-l transformă, întocmai celuiilalt, în sfidare la adresa societății. Arma sa este alta decât contestația: e

infidelitatea. Mai adâncă decât infidelitatea aceluia, care nu e decât față de femei - deci înăuntrul unui singur general -, infidelitatea fiului înseamnă eliberare față de orice generaluri date.

Îi rămâne să-și dea el unul, dar s-a deprins prea mult să fugă de toate, spre a se gândi la așa ceva. Maladia lui este lipsa, de care nu e nici măcar conștient, a generalului, catholită de primul tip. Dacă ar fi știut de vreun general prin care să se împlinească, ar fi putut rămâne acasă, ori ar fi plecat în căutarea lui anume; și chiar dacă nu l-ar fi găsit, ar ști măcar pentru ce ajunge să păzească porcii. Dar el nu știe, în materie de general, decât de cel de acasă, pe care l-a părăsit, și de aceea, în clipa când are nevoie de ocrotirea unuia, se întoarce la ai lui. S-ar fi putut întâmpla să trăiască în palate, în loc să păzească porcii; el tot s-ar fi întors, dacă era cinstit cu sine. Căci e bolnav, în plină tinerețe și vlagă. Și-a purtat maladia peste tot în lume, și acum se întoarce să sufere mai departe, dar sub alintarea părintească, măcar. Totuși nici lui, nici fratelui, care suferă de altă maladie, tatăl (generalitatea familiei) nu le va putea da mai mult decât alintarea.

Sunt comunități istorice care n-au, din păcate, această mângâiere ultimă și acest refugiu într-un „acasă”. Când destinul sau aventura lor istorică le-a adus în situația de a păzi porcii altora, multe din ele se sting efectiv ca paznici de porci; sau dacă, sub împrejurări favorabile și cu răzvrătirea proprie, unele ies din robie, altele stau să rătăcească prin istorie, ca fiul risipitor prin lume.

Într-adevăr, majoritatea comunităților, ca și a oamenilor, își dau - fără urmărirea, prea adesea, a unui sens general - determinații de tot soiul, a căror lentă acumulare pretinde să devină într-o zi „istorie”. Dar ce este

istoria, din această perspectivă? Și cum poate fi redată ea? Este *istorisire*, și atâta tot, nu istorie. Goethe nu accepta istoria ca disciplină distinctă a culturii umane și nu înțelegea nici istoria reală drept o ridicare la ceva cu sens a devenirii umane. Pentru el, istoria reală era devenirea colectivă întreagă, fără rest, astfel încât singura istorie scrisă ar fi putut fi transcrierea și „biografia” evenimentelor. Și cu toate că nu pot face chiar aceasta, mulți istorici, dintre cei care nu văd generalul și ideea în istoria reală, rămân într-adevăr la simpla biografie a evenimentelor. Te pierzi în cronici și documente, sau în istoria familiilor princiare din Renaștere, așa cum s-au pierdut ele însele în nisipul istoriei. Nu au sens lucrurile? Nu se vertebreză ele prin nimic general?

Exemplul cel mai izbitor în istorie, pentru neputința de-a ieși din precaritatea manifestărilor oarbe și de-a obține un sens general (un „stat” chiar), îl dă câte o seminție ca a Celților, care de câteva veacuri înaintea erei noastre și până astăzi, în spațiul ce avea să fie cel românesc, apoi în Franța, Spania, Anglia, au stat continuu - cum s-a spus - să submineze tot ce era stat constituit, dar n-au putut ei înșiși să ajungă la ideea și realitatea de ordin mai general a vreunui. Istoria e plină de mari anonimate, prin neridicarea la sensuri generale, însă o așa de persistentă neîmplinire nu are probabil echivalent, în spațiul european cel puțin. Dacă se poate vorbi de catholită la popoare, adică de suferința provocată de lipsa generalului și a conștiinței lui, nici unul din popoarele cunoscute nu a pățimit atât de mult ca Celții.

Dar, într-o formă ori alta, catholita de primul tip (fără conștiința generalului) încearcă mai toate popoarele, căci până și cele care s-au ridicat la ideea generală a statului, ba

chiar și-au dat, după aceea, un sens general drept „misiune istorică”, sunt undeva lipsite de el și doar navighează sub pavilionul și cu veleitatea lui. Sunt ca și „corăbiile bete” ale istoriei. Iar când unele dintre ele au fericirea să ajungă la un port, celelalte, prinse mai departe în frigurile catholitei, au grijă să le izgonească de acolo, de parcă nimic n-ar trebui să se odihnească în ordinea generalului, dintre cele ce plutesc peste oceanul istoriei.

Dacă strângem acum la un loc trăsăturile principale pe care le-au pus în lumină cazurile de catholită înfățișate, vedem că toate sunt ca și o replică a spiritului față de lipsa, nedeslușit resimțită, a generalului, care să modeleze destinele și demersurile insului ori ale comunității. Replica spiritului are, la început, ceva pozitiv în ea. Poartă cu ea, în anii nevinovăției, seducția *verbului pur*, liber cu deschiderile lui și de orice țință. Cu reacția sa ca și în fața unui gol (golul vieții), spiritul trezește bogăția *posibilului*, pe care însă nu-l rezolvă într-un real, chiar atunci când îl duce la înfăptuire, ci îl înfățișează ca o reacție în lanț, posibil după posibil. Intrat astfel în exuberanță, spiritul s-ar putea pierde curând, dacă n-ar vedea îndărătul său *acumulările* experienței trăite, uneori și ale creației, în cazuri privilegiate. Dar acumulările sunt simplu cum, cum era doar cum de izbânzi goale seria războaielor lui Napoleon; și omul, neîmblânzit de un sens mai cuprinzător al faptelor sale, se vede silit să suscite fapte noi, lăsându-se narcotizat de *acțiune*. Așa cum proliferarea excesivă a celulelor în organism trădează carența controlului genetic, pluralitatea pentru ea însăși este, la spirit, întotdeauna dovada carenței Unului. Determinațiile, nesupuse unui general, nu pot decât să devină *pletorice*, astfel că, în plină sănătate aparentă, abundența poate să arate tocmai vicisitudinile pe

care le încearcă spiritul.

De ce vă agitați atâta? Spunea un indian europenilor, și o pot spune toți, din perspectiva lor. Primatul verbului, al acțiunii, al posibilului, al acumulărilor, al proliferării sfârșește prin a fi sindromul unei pierderi și risipe de sine. Fiul este mai bine numit „risipitor” decât rătăcitor; căci își risipește ființa în loc să și-o adune sub un sens general, cum și-o risipesc popoarele în istorie. Este semnificativ că știința istoriei s-a născut pe continentul european, unde băntuie cel mai mult catholita. Popoarele care stau sub semnul generalului - cum sunt unele asiatice - nu au nevoie de istorie. Dar ele suferă de *alte* maladii ale spiritului.

2) O primă formă de catholită, cea în care nu numai că lipsește generalul dar lipsește și conștiința lui, ne-a stat astfel sub ochi. Cea de a doua formă va avea manifestări diferite, deși solidare, la limită, cu primele. Pentru că acum e vorba de maladia spirituală a celui ce *are* conștiința că-i lipsește generalul potrivit, climatul va fi mai rafinat, dar și morbiditatea mai acuzată. În versiunea aceasta, catholita este o maladie a omului ridicat la cultură și în orice caz a celui băntuit de *luciditate*.

În chip deosebit, omul de știință, atunci când iese din siguranța specialității și simte nevoia să filozofeze, riscă să fie cuprins de această a doua formă a maladiiei spirituale pe care o analizăm. Într-adevăr, el se îmbolnăvește spiritualicește cu-adevărat - cum s-a întâmplat în zilele noastre în cazul biologului francez Monod - sub spectacolul unei lumi în care *ar trebui*, mai ales pentru el ca om de știință, să apară legi și sensuri generale, dar acestea refuză să i se arate altfel decât sub forma necesității fruste. Omul de știință are, așadar, conștiința generalului, dar neputându-l identifica nicăieri, proclamă categoric, deși

undeva clătinat el însuși lăuntric, că lumea nu e decât o înălțuire oarbă, din perspectiva științei sale. O asemenea viziune este frecventă în istorie, de la Epicur și Lucrețiu până la Jacques Monod, dar ultimul a pus-o în evidență atât de provocator încât poate fi invocat singur.

Că misterul vieții se reduce la convertirea hazardului în necesitate; că viața este un accident în univers și că omul este un nomad în lume, o ființă fără rost și fără căpătâi - câți înțelepți dezabuzăți și cinici n-o spusese? Dacă lucrurile sunt repetate acum de Monod în *Le Hasard et la Nécessité*, în lumina marilor cuceriri științifice și în particular a codului generic (la deslușirea căruia contribuisese autorul însuși), aceasta ne interesează mai puțin ca viziune filozofică, de vreme ce e una dinainte concepută, cât ca simptom al unei maladii spirituale ce nu încetează să încerce pe savanți și oamenii „lucizi” cu precădere.

Câte nu s-au obiectat și n-ar mai putea fi obiectate unei asemenea viziuni? S-ar putea spune, de pildă, că hazardul ce se preface în necesitate („*hasard capté, conservé, reproduit... et converti en nécessité*”, op. Cit., p. 112) ar apărea perfect, în alt ceas al științei, ca fiind cu totul altceva decât simplu hazard; că, în orice caz, este forma cea mai trivială de hazard, una la nivelul jucătorului de noroc, care în chip corespunzător are, cum se știe, o tot atât de trivială idee a necesității, astfel încât poate sfârși adesea la *superstiția* necesității; și că - dacă trebuie totuși vorbit de hazard și necesitate - este bine de spus, din perspectiva gândirii filozofice, că există și alte tipuri, ceva mai rafinate, atât de hazard cât și de necesitate, așa cum o vor arăta chiar celelalte cinci maladii spirituale a căror descriere urmează. Dar esențialul este că în plină glorie a cercetării științifice, ca astăzi, s-a putut reactiva o maladie,

constituțională omului, în stilul perfect clasic al gândirii științifice. Te întrebi chiar dacă asemenea maladii spirituale, constituționale fiind, nu sunt *ele* cele care dau impulsul și apoi timbrul viziunilor noastre despre lume. Din când în când, catholita ar pune pe lume sisteme de cunoaștere, în care generalul să nu fie decât oarbă și întâmplată necesitate, ca la Epicur și Monod.

Dar, dacă este în joc carența generalului și conștiința acestei carențe, atunci încă mai bine decât viziunile pe bază de știință, cele pe bază de reflexiune filozofică pot da expresie dereglării aduse de catholită. Așa s-a întâmplat în zilele noastre, în chip exemplar, cu existențialismul. Dacă vrea cineva să vadă, *la nivel de cultură*, ce anume înseamnă o maladie spirituală (cu pozitivul și creativitatea ei), atunci existențialismul îi stă la dispoziție.

De la început existențialismul, sau precursorii săi, au recunoscut, uneori patetic, maladivitatea spiritului uman, cu tortura acestuia de a ști că are de căutat o ordine generală, pe care totuși n-o află. Oricâtă siguranță aparentă ar fi în angajarea lor religioasă, un Augustin la finele Antichității și apoi un Pascal au trăit și gândit dramatic, în *lipsa* a ceea ce mărturiseau că și au. Dar în timp ce la ei căutarea era încă echilibrată de o clară deschidere către general, la un Kierkegaard și apoi la existențialismul ateu din zilele noastre (mai ales la cel francez), unde individualul, și nu generalul, primează, apar: exasperarea, contorsiunile spiritului și deznădejdea.

Kierkegaard este, fără îndoială, marele bolnav de catholită din istoria culturii noastre. El *știe* de general, îi simte prezența, în cazul tatălui său, ca un blestem, îl resimte și reclamă pe cont propriu tot timpul, dar totodată îl ocolește și se îngroapă în destinul său individual. În termeni

specifici el se întreabă, în ceasul bun al dragostei sale pentru Reghina Olsen, dacă „să realizeze ori nu generalul”, care ar lua acum chipul, aparent comun, al căsătoriei și supunerii la legea religios-socială. Dar nu realizează generalul și se retrage atât de mult în experiența sa individuală, încât ajunge prin a declara că tot ce a scris (tot ce a gândit deci despre generalul său) fusese scris pentru gloria iubitei. Dacă e adevărat, cum s-a spus, că a proclamat dreptul subiectivității, împotriva lui Hegel și a tuturor agenților generalului, și că i-a visat pe oameni drept „indivizi” autentici, atunci cu persoana sa el a reușit. Dar dacă în același timp el vroia, cum iarăși s-a spus, să caute în individ generalul, el nu l-a mai găsit. A putut evita panteismul - căci fără categoria individualului se poate cădea lesne în panteism -, dar n-a mai putut evita primatul individualismului, și astfel descumpănirea.

Ca și Kierkegaard, există gânditori ce rămân blocați în individual și determinatii, dar într-altfel decât în experiența imediată și „firească”, unde generalul e ignorat; la ei, prin neputința de a găsi acces la un general, a cărei conștiință totuși o au. Primează atunci determinațiile de *existență* (de aci „existențialism”) asupra „esenței”, așa cum se întâmplă mărturisit mai ales în existențialismul francez, cu Sartre. Mișcarea de la individual, prin determinatii, la general, atât de armonioasă la Platon, devine aci torturată, căci individualul se îngroapă până la urmă în determinatii, în loc să se deschidă prin ele; însăși întâlnirea cu generalul, dacă se petrece, devine un „cutremur”, după vorba filozofului danez, iar nu o intrare în ordine. Când n-a mai avut acoperirea, fie și iluzorie, a esenței sau a generalului divin, existențialismul a trebuit să-și recunoască pragurile, sfârșind, fie la tăcere, ca Heidegger, fie - ceea ce este de

necrezut pentru o filozofie - la mărturisirea că se supune altei filozofii, cum a făcut Sartre cu marxismul. Rămas singur, existențialismul conduce la conștiința exilului pentru ființa umană, ca în viziunea pe bază de știință, sau la exasperare, cutremur și angoasă.

În fapt, ceea ce ne pare a comanda existențialismul, ca și „luciditatea” modernilor, este o proastă înțelegere a neantului și, în general, o precipitată spaimă în fața „nimicului”.

În el însuși, nimicul nu e supărător, într-un domeniu de realitate anumit, și n-ar trebui să dea sentimentul neantului: un nimic, respectiv un loc vid, pe planul chimiei, al biologiei sau al spiritului, coexistă perfect cu plinul, cum s-a văzut în tabloul elementelor chimice al lui Mendeleev, sau în cine știe ce tablouri ale realității; pe de altă parte, felurile de nimic obținute din perspectiva conștiinței nu sunt decât calme întregiri logice sau epistemologice ale realului pozitiv printr-unul negativ, ca în cazul celor patru forme de nimic ale lui Kant (*nihil privativum*, *ens rationis*, *ens imaginarium* și *nihil negativum*). Nu poți spune „neant” chimic, sau fizic, nici neant logic. Doar formele de nimic dinăuntrul *ființei* dezechilibrează realul. Dacă uneori ele aduc direcția împlinirii necesare, cu lipsa lor, alteori dau sensul blocării câte unui lucru. Iar vidul acesta de ființă, care poate fi rodnic, dar poate câteodată trezi, cu blocările lui, sentimentul neantului, privește termenii ființei: generalul, determinațiile și individualul. Existențialismul n-a știut, poate, că întâlnește un neant *anumit* și atâta tot.

Astfel, în locul pe care ar trebui să-l ocupe, în economia ființei, generalul, poate să nu fie „nimic”. Îți trăiești viața liniștit cu acumulările ei, în care poți încerca să vezi fie libertatea ta și constrângerile lumii, fie alteori

necesitatea ta interioară și contingenta lumii; oricum, trăiești o viață plină de determinatii felurite. Privești apoi spectacolul realității, unde lucrurile și ființele, prinse în situațiile individualului, se manifestă și ele în toate felurile, umplând scena lumii cu exuberanța lor. S-ar spune că nu poate fi vorba de vid, în ceasurile când lucrurile sau omul desfășoară atâta bogăție de manifestări. Și într-adevăr, *vid* nu este, dar poate fi *neant* (adică sentiment al vidului) dacă lipsește buna conversiune către un sens general care să dea consistență bogăției aceleia. Neantul este o irealitate mai subtilă decât vidul; în mijlocul unei plinătăți aparente, el te poate face să spui: „aici nu este nimic, de fapt”. Este ceea ce și spunem adesea, cu înțelepciunea anilor târzii.

Neantul acesta de destrămare (căci mai sunt și alte tipuri de neant) este și cel mai frecvent, resimțit fiind de oricine sub existența atât de comună a „trecătorului” sau a „îngrădirii” vieții și a lucrurilor, chiar dacă nu oricui îi e limpede că tocmai lipsa generalului este cea care face ca totul să se destrame. Dar *conștiința* lipsei generalului dă, firește, un mai adânc sentiment al neantului: știi bine că aici ar trebui să fie ceva - și nu este nimic. Surparea individualului și a determinațiilor acumulate sunt deci prea puțin și ceva prea de rând pe lângă carența generalului. „Dumnezeu a murit” exclamă Nietzsche, încins și el de catholită. Cum să înlocuiești, conform cu gândul lui, prin simpla „voință de putere” a omului, sau cu „eterna reîntoarcere” a celor ce devin, prezența generalului? Nu poți decât să *înfrunți* generalul, iar coliziunea tragică în care intri astfel (Dionysos contra lui Crist, din delirul lui Nietzsche în pragul nebuniei) va fi experiența *extremă* a catholitei.

Este una din formele tragicului (din cele șase forme ale tragicului), aceasta în care culminează maladia catholitei:

tragicul coliziunii dintre două ordini generale. Căci lipsit fiind de general, dar conștient de gravitatea unei asemenea lipse, omul își poate da *el* asemenea generaluri și să le opună celui pe care n-a știut să-l recunoască. Antigona invocă „legile nescrise” spre a le înfrunta pe cele ale cetății; Cidul îmbracă legea onoarei spre a înfrunta legea pură și simplă; așa cum Nietzsche se declară zeu, spre a înfrunta divinul. Forma clasică a tragicului este astfel doar capătul de drum al catholitei: demersul ei extrem, învrăjbirea generalurilor în subiectul conștient.

În timp ce, în subiectul lipsit de conștiința generalului, maladia catholitei avea ca manifestări, cu prima ei formă: pierderea în act, excesul acțiunii, exuberanța posibilului, obsesia acumulărilor, pluralitatea oarbă, proliferarea, acum sub conștiința generalului, sau mai degrabă a lipsei lui, deci în a doua formă, apar experiențe spirituale în care tonul îl dau: întâmplarea trecută în oarbă necesitate, sentimentul pierderii de sine și al exilului, angoasa, exasperarea și coliziunea tragică dintre subiectul, maladiv potențat la treapta generalului, și generalul el însuși. Lumea ar trebui să aibă sens, dar pentru un asemenea subiect nu are. Omul încearcă să-i dea *el* un sens, se zbuciumă și luptă pentru el, dar nu poate să-l impună. Este suferind. - Dar maladia sa a fost de câteva ori binefacere a lumii.

III – Todetită

Este maladia pricinuită de carența individualului, o carență mergând efectiv până la lipsa „acestui lucru anume” (*tode ti*, în greaca veche) prin care să se împlinească atât sensul general cât și determinările acestuia. În timp ce catholita era maladia spirituală a *imperfecțiunii*, anume cea de-a nu putea obține generalul potrivit, todetita este oarecum maladia *perfecțiunii*, sau la om a dispoziției teoretice în care-l așază confiscarea lui de către un sens general, făcându-l să nu-și afle individualul potrivit.

Natura însăși ar putea fi închipuită ca „suferind” uneori de maladia aceasta; în orice caz suferă de ea divinul. Conștiința religioasă a omului a resimțit adesea, la gândul perfecțiunii divinului, suferința de a nu-l vedea întrupat în nimic, căutându-l în meteoriții căzuți din cer sau în realitățile ce-i păreau miraculoase pe pământ. Dacă și-a creat o situație istorică deosebită printre religii, creștinismul o datorează și faptului că a avut tăria de-a susține până la capăt întruparea individuală a divinului. S-ar putea spune că întruparea nu reprezintă un dar al divinului făcut lumii, ci sie însuși: ființa divină ieșea astfel din neantul și lipsa de identitate a perfecțiunii.

Înainte așadar de-a ajunge la maladia omului instalat în general, se poate vorbi de maladia realităților generale ele însele. Timpul absolut, închipuit de bunul-simț mult înainte de-a fi conceput de Newton, la fel cu spațiul absolut, sau cu ființa lui Parmenide, erau efectiv bolnave de perfecțiune. Nimic individual nu venea să le întineze, purtându-le spre vreo „realizare” a lor, așa cum nimic individual nu rezista în fața lor. Timpul apărea ca o vastă ironie metafizică; se afirma - în concepția aceasta - prin

prezent, ca să se dezmință singur; sau punea pe lume neîncetat prunci ai clipei, spre a-i suprima, ca și Cronos. Spațiul și el era în același timp principiul de individualizare (*hic et nunc*), prin determinarea locală, dar și cel de disoluție a oricărei localizări. Față de timpurile reale și individualizare după spațialitatea în care sunt prinse, ale științei de astăzi (altul e timpul terestru, față de cele cosmice), timpul absolut apărea, cu necesitatea sa, ca „tot ce e mai puternic și tot ce e mai slab”, cum spunea Hegel. Față de spațiul-câmp al științei noi, conceptul spațiului absolut denumea vidul însuși.

Principiile care le corespundeau în logică erau la fel de maladive: față de identitatea reală a lucrului schimbător (sau a „eului”, care e același deși omul se schimbă tot timpul), principiul identității exprimat ca $A = A$ reprezintă o adevărată halucinație logică; după cum, față de contradicțiile efective din sânul realului, vechiul principiu al contradicției reclama, pentru lucruri, ceva atât de perfect încât, sub regimul lui, nici măcar matematicile nu sunt lipsite de grave contradicții.

Dacă „maladia” entităților generale și a reflectării lor logice pare unora o simplă metaforă, omul în orice caz a pățimit efectiv din cauza lor și sub conștiința lor. Perfecțiunea lor, cu lipsa oricărui acces la individual - spre care entitățile ar trebui totuși să trimită, căci *ele* sunt cele care-l încadrează și susțin -, a dat omului forma de todetită cea mai nobilă, dar și cea mai greu suportabilă, nu doar ca om religios ci și ca ființă gânditoare și cunoscătoare; căci todetita este asociată cu demersurile superioare, în primul rând cele de cunoaștere. S-ar fi spus că lumea modernă, cu degradarea pe care a adus-o instanțelor supreme (divin, ființă pură, timp, spațiu absolut) și cu relativizarea prin

cunoaștere a oricărei entități generale, a scăpat de obsesia perfecțiunii, și astfel de una din formele de todetită. Dar s-a întâmplat, iarăși, ceva cu totul neașteptat: dacă prin cunoaștere *exactă* s-a risipit negura oricărui absolut din afară, a rămas în omul cunoscător absolutul exactității. Toate perfecțiunile s-au dizolvat prin cunoaștere, dar a rămas exigența perfecțiunii de cunoaștere.

Nevoia exactității *absolute* și-a găsit o expresie izbitoare în logica simbolică, al cărei ideal de rigoare este de așa natură încât ea detectează grave imperfecțiuni în tot ce a fost gândire organizată și în tot ce este afirmare a logos-ului, în primul rând în limbile naturale, ba pune în lumină contradicții și paradoxe, cum aminteam, chiar în matematici. O asemenea exigență de rigoare absolută nu poate să nu reactiveze maladia spirituală a todetitei, sub forma suferinței de a nu putea afla realități individuale pe măsura ei și de a trebui să le invente ori propună cu modele ideale.

Aliată cu mașina și cu mașinismul trimis până la automatizare, pe măsura și în slujba căruia este, logica simbolică exprimă în stare pură și primatul generalului asupra a tot ce poate fi individual, și astfel primatul rigorii, al exactității, al perfecțiunii mecanicist-raționale, sub care ființa, totuși naturală, a omului își riscă dereglarea prin exces de reglare. Ceea ce putea trezi maladia spirituală în omul antic, anume sentimentul și convingerea că există o lume *incoruptibilă*, față de care lumea lui nu era decât una a individualului și a coruptibilului; ceea ce totuși *nu* i-a îmbolnăvit pe grecii antici, sub cine știe ce bun instinct al sănătății lor, riscă să ne îmbolnăvească pe noi, în ceasul tuturor necredințelor și demitizărilor. Dar dacă logica și mașina exprimă în stare pură forma de incoruptibil a

omului modern, exigența lor de rigoare și de reacție sigură în lanț se manifestă, concret, în toată cultura științifică, oricât de deficitară ar fi ea încă sub raportul exactității absolute în multe sectoare, ducând astfel nu numai la o tensiune dramatică a cunoașterii, dar - vom spune - la o altă formă de tragic decât cea în care putea culmina catholita: la tragicul cunoașterii suspendate, al deținerii unui general perfect detașat de individual.

În științe, într-adevăr, omul este sau trebuie să fie o absență, ca și tot ce este individual. Orice știință este reducerea unei diversități la o unitate, deci a unor determinații la un general. Problema principală a fost ca varietatea de determinații ale naturii - sporite de omul de știință cu determinații noi, ale experimentului - să-și afle acele legi care să aducă peste tot ordinea și adevărul generalului. Indiferența față de individual nu privește numai pe cel ce cunoaște și lumea lui (subiectul nu trebuie să conteze), ci privește și obiectul individual al cunoașterii. Căci, în măsura în care cunoaște, conștiința își „mănâncă” obiectul, așa cum s-a spus; îl desființează ca atare, reducându-l la lege, ba încă mai mult, la o simplă expresie de ordin matematic.

Că tot ce este natură se clatină astfel? Dar *fiat scientia, pereat mundus*. Individualul ca atare, chiar Marele individ care e astrul acesta al nostru sunt puse în paranteză în fața adevărului de cunoaștere. Dacă s-ar spune că nu e decât o aparență de tragic aci, pentru destinul de cunoaștere al omului - în măsura în care el vrea să cunoască *ceva*, și rămâne în față-i doar cu un spectru, sau cu „epura” matematică a *ceva* -, cu siguranță este un veritabil sens tragic în aplicațiile tehnice ale acestei cunoașteri, care, în clipa când sfârșește prin a încerca să regăsească o realitate

individuală, le amenință pe cele efective sau pune în locul lor altele, pur și simplu explozive.

Așa cum mai târziu, pentru impasul tragic al culturii din altă maladie spirituală, vom alege arta muzicii, se poate acum alege, pentru impasul culturii științifice, nu atât fizica, despre ale cărei teribile riscuri oricine știe astăzi, nici chimia cu poluările ei, nici biologia cu intervenționismul ei deformativ posibil, ci medicina pur și simplu, care a ajuns în situația de-a nu putea să nu salveze progenitura umanității, dar știe perfect că, făcând așa, grăbește explozia demografică, adică amenință însăși viața umană, după cum, prelungind la nesfârșit și în hebetudine bătrânețea omului, amenință iarăși viața însăși cu propria ei degradare.¹

Din nou apare, cu tragicul acesta la conștiința căruia ajunge omul suferind de todetită, o formă *culminantă* a ei, cum întâlneam în cazul catholitei. Să înfățișăm de aceea todetita în situații mai obișnuite, urmărind-o în formele ei începătoare, și să arătăm, ca în cazul celorlalte maladii constituționale omului, cât de luminoase pot fi manifestările ei, la omul tânăr, sau ce virtuți însuflețitoare și creatoare trezește ea mai târziu în viață, spre a regăsi abia la urmă ceva din impasul tragic al maladiiei.

Cu perfecțiunea, acum cu exactitatea, în fine cu reacția sigură în lanț a generalului, acesta și-a făcut o intrare *solemnă* în viața și cultura omului. Dar un asemenea general care nu-și găsește bine individualul - și de aceea riscă să strivească orice individual din sânul realității - este activ și în formele imediate, nu doar în cele superioare de

1 Deținătorul premiului Nobel pentru biologie, Krick, a propus ca după 80 de ani omul să nu mai primească medicamente.

cunoaștere. Todețita este veche de când lumea, ca și celelalte maladii. Este o maladie tipică pentru o jumătate din umanitate, pentru femei, care urmăresc să fixeze generalul speciei într-un individual: într-o iubire, un copil, un cămin. Dar la fel, orice tânăr trece printr-un ceas al vieții când suferă de todețită, sub idealismul său, prost dar plin de frumuseți și exaltări, în speță sub magia *idealului*, ca o primă și nelămurită ridicare la planul generalului de care este o clipă înrobît.

Sub forma idealului, generalul este activ, în cazul tânărului, mai întâi asupra inimii. Este parcă o desfătare - înainte de a deveni o suferință - în *nedeterminatul* sentimentului trezit de experiența generalului. Simți nevoia să faci, dar nu știi bine ce; să îndrepti lumea, fără să vezi bine cum; să iubești, dar nu știi pe cine anume. Este atâta însetare, generozitate și iubire în inima ta încât pari a putea trăi suspendat în ele. „Amabam, spune Augustin, sed nondum sciebam quod amabam.” La rândul său, Goethe o iubește pe Frau von Stein dinainte de a o întâlni, după simplul contur al chipului ei, pe care-l vede. Starea primează asupra conținutului, în cele ale inimii. Când cugetul este cel care se îmbibă de sensuri generale, el transformă pe om în ființă activă, doritoare să realizeze generalul; când însă inima se prinde în general, ea rămâne o clipă suspendată. Nu noi iubim, ci e ceva care iubește în noi. S-ar spune că este o bună plenitudine pasivă, dacă n-ar fi o formă de dezechilibru spiritual, cum se vede de îndată ce ființa iese din starea de suspensie. Ea poate să nu afle nimic pe măsura idealului inimii, sau dimpotrivă, să se fixeze în orice, așa cum Faust, întinerit de vrăjitoare, găsea imaginea frumoasei Elena în prima fată întâlnită. Tocmai iubirea, care ar trebui să identifice individualul sub chipul unui

„tode ti” privilegiat, riscă, sub presiunea generalului, să ducă la obnubilare în fața individualului.

Idealul însă, ca expresie a generalului gol, este activ nu numai asupra inimii ci și a cugetului, în câte un ceas al omului și mai ales la o vârstă a lui. Este vârsta tânără a „conștiinței teoretice”. Aproape întotdeauna ajuns aci, tânărul cade peste un general *degradat*. Așa se întâmplă chiar la spiritele mari. Goethe întâlnea în anii tineri ceva de ordinul teozofiei, sub influența doamnei von Klettenburg firește, dar cu o receptivitate care arată câtă nevoie avea el de un sens general, oricare. Augustin, aflat sub aceeași nevoie, se lasă cucerit de maniheism, care-i va satisface o clipă nevoia generalului și nu-l va lăsa disponibil pentru o altă experiență a lui decât în urma dezamăgirii pe care i-o va produce întâlnirea mult așteptată cu Fastus, apostolul maniheismului.

Ceea ce este caracteristic acestei vârste și izbitor, atât în cazul lui Goethe, cât și în cel al lui Augustin, este faptul că ființa individuală se abandonează, ca și total, sensurilor generale ce i s-au revelat și se desfată mai mult cu experiența ordinii pusă de general în determinări variate, decât cu afirmarea proprie sau aplicarea generalului, tot proprie, la situații reale. Teozofia pentru Goethe și maniheismul pentru Augustin au reprezentat, o clipă, acel răspuns *total*, de care omul tânăr are nevoie chiar și atunci când nu și-a pus el toate întrebările și când nici nu știe bine ce să facă din asemenea răspunsuri. În siguranța aceasta, aproape în somnul dogmatic al vârstei a doua, omul poate fi prins de toate fanatisme ideologice, care-i par cu atât mai convingătoare cu cât el a uitat de sine și de lume. - Dar individualul, sub forma „realității” ce îi rezistă, ca și sub adevărul ființei proprii, ce nu se lasă pentru prea multă

vreme confiscată de ideal, își cere drepturile. Sentimentul *inadecvației* își face loc în inima suferindului de todetită, așa cum la catholită apărea sentimentul exilului.

Și totuși, nu numai la această vârstă, ci în oricare ceas al vieții, omul este ispitit și se bucură să vadă cum s-a ridicat el însuși, sau cum s-au ridicat lucrurile, la general, chiar dacă riscă să nu mai știe să ancoreze, sau să vadă lucrurile ancorate în individual. Varietățile încearcă să devină specii, arăta Darwin. Din toată varietatea de situații în care te-ai prins și de determinații pe care ți le-ai dat, ai vrea să vezi desprinzându-se o versiune umană care să țină, un fel de varietate care să fi devenit specie, adică o lege valabilă pentru mai mulți. Dacă nu poți vedea sens de lege în întregul vieții proprii, care nu-ți este dat ca atare, îl cauți în fragmentele ei încheiate. Atunci constați cu surprindere cum, în viața ta și a altora, fapte dezordonate aveau totuși ordine îndărătul lor, și te dăruiești cu încredere unor comandamente ale societății ce avusese grijă să te pună în supunere și modelare dinainte ca tu să consimți singur rânduielilor ei.

Bucuria de a vedea astfel determinațiile întâmplătoare prinse în plasa legii sociale și istorice poate să te ducă oricând până la uitarea de sine, ca și a tot ce este individual, făcându-te să înregistrezi furnicarul organizat al lumii ca o formă de subzistență, dincolo de furnicile singulare. Fără să vrei, te cuprinde o încântare, nu atât de cunoaștere cât de existență, să trăiești stările generale sau să te vezi trăit de ele (de un entuziasm colectiv, de situații istorice dominatoare, de spiritul timpului, sau de spiritul obiectiv al carierei tale, ca și de ideile tuturor), așa încât generalul, cu determinările ce se desprind din el, primează acum asupra oricărui sens individual și capătă un fel de autonomie.

Dar este el generalul tău? E mai degrabă o subzistență fantomatică. „Eu n-am fost eu”, simte fiecare, sub acest vis rău. În definitiv, ce sunt sensurile acestea generale, trecătoare în felul lor, față de realitatea indivizilor? Noi nu suntem în condiția furnicilor ca să ființăm la nesfârșit doar prin furnicar și legile lui. Sensurile generale trec, cum trec stăpânirile omenești, și noi rămânem; sau chiar dacă ele sunt mai vaste și mai tari decât insul, ele se dovedesc până la urmă mai fantomatice decât el. Omul vrea să fie și vrea să vadă o lume care *este*. Îi e o suferință să constate că și el, și lucrurile au intrat în monotonia generalului, unde orice demers și afirmare pretins individuală sunt captate de *statistică*. Todețita este, deopotrivă, maladia spirituală pe care o încearcă omul în clipa când își dă seama că e prins de statistică.

În realitate, generalul acela care preface în *caz* general orice demers individual nu strivește situațiile și destinele individuale decât pentru că el însuși este undeva în carență, nereușind să obțină împlinirea în individual. Chiar în situațiile obiective ale realului, individualul poate uneori lipsi. Procese, instructurări și determinații pot să se desfășoare organizat în cuprinsul realității, fără să ancoreze nici ele în ceva individual. Reluând exemplul biologic, se poate lesne închipui - iar oamenii de știință au dat desigur nume unor astfel de situații - că la începuturi, sau astăzi încă, ceva de ordinul vieții s-a obținut, fără a se obține și organizarea sub specii; sau poate că ceva de ordinul speciilor, dacă nu specia însăși, s-a obținut în câte un caz, fără a se ajunge la exemplare individuale. Este și acesta un fel de *a fi*, constând din determinații ce și-au atins generalul, dar nu sunt în măsură să dea și individualul. Aceasta înseamnă că apare și în real o formă de todețită,

atunci când manifestările lui tind spre individualizare dar o ratează.

Poate că determinațiile materiei se organizează într-o măsură mult mai mare în sensul generalului decât al individualului, rămânând astfel în carență, cum pare a fi în cosmosul cel vast. Dar cu siguranță asemenea neîmpliniri reapar sau se reflectă în om, în teoretizările sau în tentativele lui de creație. Viețile oamenilor se pot organiza în sensuri generale care să nu se individualizeze în nimic (ca naturile eroice care n-au prilejul să facă acte de eroism), așa cum, pe alt plan, omul poate construi, din determinațiile realului și ale gândului, viziuni teoretice care să aibă o singură consistență de ordin general, dar să nu ancoreze în nimic. Pe plan de creație, chiar, pot exista certe viziuni organizate, care să nu ducă la nici o operă. În Evul Mediu, o admirabilă matrice creatoare au oferit unele mituri și teme de ordin general ce puteau duce la opere dramatice mari; totul era pregătit spre a se obține așa-numitele, în termeni literari, „mistere”, începând cu determinațiile cele mai variate (legendele cristice) și sfârșind cu semnificația lor de ordin general; dar substanța misterelor nu și-a găsit, dintr-un motiv istoric ori altul, realitatea individuală - creatorul și opera -, deși se pretinde că atunci când „totul e pregătit” trebuie să apară și aceștia.

Într-o privință, în creația artistică dar și de alt soi a omului, se vede cât se poate de lămurit predispoziția la todetită. Orice creație este, la început, tentativa de a ridica stări sufletești și determinații exterioare la un sens; de a-l cupla cu un sens general, în așa fel încât stările și determinațiile să se poată concentra apoi, organizat, într-o întruchipare. Greutatea în primul moment, pentru un creator, este de a concepe sau „vedea” sensuri generale care

să-și poată subsuma o bogăție de determinații (de-a vedea în câte un colț de natură un „peisaj”, de pildă). A fost probabil greu și naturii să strângă felurite manifestări de viață într-o varietate biologică și apoi să ridice varietățile, cum aminteam, la specii. Dar nu este acum o nouă greutate să împlânte speciile în indivizi?

La fel i-a fost greu romancierului Balzac să vadă o Comedie Umană în personajele și întâmplările societății franceze de la începutul veacului al XIX-lea. Dar, după ce a reușit să perceapă acest sens general și a simțit astfel, cu o splendidă candoare, că este pe cale să devină un geniu, cum o spunea surorii sale, același Balzac își va fi dat seama că genialitatea nu constă în intuirea generalului gol, ci mai degrabă în împlântarea lui în realități și situații individuale. Dacă însă individualul există? I s-a întâmplat așa lui Balzac însuși. Înflăcărat de sensul general al Comediei Umane, el s-a simțit dator să dea socoteală de toată comunitatea franceză și să împlânte acest sens în realitatea individuală a lumii țărănești din epoca sa; și-a scris atunci romanele țărănești, care *nu i-au mai reușit*. Avea la îndemână totul, în ce privește generalul, dar un „tode ti” îi lipsea. Cu sentimentul său artistic atât de sigur, va fi suferit, atunci, că nu reușește, și va fi fost încercat de o formă de todetită. Și de altfel nu este todetita, adică zbuciumul de-a obține individualul (întruchiparea potrivită), tocmai maladia artiștilor?

Artiști în felul lor sunt și vizionarii politici: le trebuie o întruchipare individuală a gândului lor, și ei nu reușesc s-o obțină aproape niciodată, căci stau sub blestemul de-a trebui să încorporeze idei în plasma societății umane, care e atât de nesigură și neliniștită, nicidecum piatră, sunet sau cuvânt, ca la artiștii propriu-ziși. Suferința artistului este

de aceea încă mai vie la ei, deopotrivă când sunt utopiști și când sunt realiști. Utopia statului platonician, utopiile politice ale Renașterii, constituțiile pe care le confecționează Rousseau pentru felurite stătuțe sunt tot atâtea sfâșieri spirituale încercate de om. Dacă exista, poate, o desfătare gratuită în a face construcții teoretice, câtă mizerie spirituală, în schimb, în imposibilitatea de-a edifica practic. Utopiștii pot rămâne la formele mai blajine ale todetitei, în timp ce vizionarii realiști intră în demonia „Posedaților” lui Dostoievski sau în furor-ul politic al reformatoarelor neîmpăcați și nemângâiați, ce umplu paginile istoriei.

State întregi se pot ridica la generalitatea unei idei, pe care să nu fie în măsură a o realiza nici înăuntru, nici în afară. Astfel, în lipsa unei identități istorice, continentul nord-american s-a ridicat de la început, printr-o simplă *Constituție*, la general; și-a dat singur un sens istoric, o idee, pe care nu reușește bine, de vreo două veacuri, nici s-o întruchipeze cu-adevărat în vasta comunitate, nici s-o treacă altor comunități („modul de viață american”). În schimb, la alte comunități istorice, cum a fost Roma imperială sau cum este în Franța de astăzi, sensul general, adică ideea de civilizație și de cultură, reușesc atât de bine, înăuntru ca și în afară, încât oricine se simte acasă acolo, totul devine cosmopolit (nu și universal, într-un sens uman mai adânc), și sensul intră astfel în disoluție, prin pierderea individualului și a oricărui suport istoric creator. Imperiul roman se descompunea, într-adevăr, prin cosmopolitism, cum pare a intra în disoluție și ceea ce s-ar putea numi: imperiul spiritual francez. Generalul transformat în simplă generalitate (valori de consum universal, civilizație potrivită oricui, cultură pe bază de desfătare, oricât rafinată) subminează și dezagregă ființa istorică proprie.

Se pot aşadar pierde în „idee” şi popoarele, aşa cum se pierde indivizii, fără a mai putea regăsi buna întoarcere la individualul lor. O conştiinţă *teoretică* prea afirmată poate pustii comunităţi istorice de seamă, cum poate pustii culturi. Tendinţa culturii moderne către pozitivism şi exactitate, ca şi tendinţa artei contemporane către forme de artă abstractă sunt solidare cu o anumită maturitate istorică la care s-a ajuns şi care, în lumea de astăzi, ia cele două forme contrastante: luciditate teoretică a unui stat care nu exista încă, aşa cum s-a întâmplat cu cel nord-american, şi luciditatea rafinată a unor naţiuni suprasaturate istoric. (Ce semnificativ că Revoluţia franceză, aproape de un *capăt* istoric cum se dovedea, era solidară cu cea americană, iscată la un *început* istoric.) Dar şi istoriceşte şi artisticeşte, carenţa este a individualului.

Istoria ca şi arta, natura ca şi insul pot astfel sta sub carenţa individualului, prilejuind celui care contemplă lucrurile spectacolul unui neant mai subtil decât cel de destrămare, la care conduceau vicisitudinile generalului în cadrul catholitei. Dacă nu-şi obţinea generalul, atunci realitatea individuală se destrăma, pierzându-se în trecătorul şi nimicnicia ei; dar dacă nu-şi obţine individualul, generalul rămâne liber şi dă cu-adevărat un neant de suspendare a lucrurilor. Poate că „supra vitală” de la originea vieţii, despre care vorbesc unii biologi, va fi plutit multă vreme peste ape, fără ca fiinţele individuale să fie cu putinţă. Aceasta înseamnă că se obţinuse o substanţialitate generală ca viaţa, aşa cum poate s-a obţinut şi în alte zone cosmice, fără să se obţină şi *realităţile* ei substanţiale. Tot astfel omul poate vedea cum i se organizează admirabil, în concepţii, idealuri sau măcar în vise, determinaţiile vieţii; poate surprinde pe de altă parte cum manifestările haotice

ale lumii s-ar putea împărtăși, în adâncul lor, de la natura generală a istoriei și legile ei, care să le dea întemeiere și siguranță; dar uneia și celeilalte le poate lipsi condensarea norului în ploaie reală. Totul rămâne fără nume, iar înțelepciunea târzie vede cum agitația lumii și tumultul ei creator rămân într-un neant de suspendare.

Dacă naturile teoretice s-ar mulțumi să contemple urzirea neîncetată a lucrurilor în generalul din care ele nu mai coboară, sau dacă ar da curs liber exercițiului unei inteligențe cunoscătoare doar a *posibilelor*, atunci ar ocoli desigur maladia todetitei (deși ar cădea într-o alta, cum vom vedea cu spiritul contemplativ), desfătându-se cu infinitatea calitativă a nuanțelor și delimitărilor generalului, în locul infinității cantitative a indivizilor și stărilor reale. Ca și frumosul, pe care „nu te mai sature privindu-l”, adevărul teoretic poate lua oricâte caractere și aspecte, fără ca acumularea lor să copleșească ochiul și mintea. Dar de cele mai multe ori naturile teoretice nu se mulțumesc cu *vidul* de realitate, ci pun în joc bogăția de posibile a generalului, tocmai spre a obține înscrierea lui în real. Individualul este aci, la todetită, doar în carență, nu e tăgăduit încă, așa cum va fi în cazul atodetiei. Va trebui întreg rafinamentul culturii pentru ca, ieșind din criza conștiinței teoretice, omul să treacă într-o alta, cea a conștiinței de contemplație. Cu o conștiință teoretică doar, omul se îmbolnăvește să vadă nu numai câtă rezistență este în real, dar și cum își ridică el singur, cu perspectiva generalului în care s-a așezat, noi forme de hazard și necesitate, deosebite de cele pe care le vedea omul de știință, în particular un Monod, sub maladia spirituală a catholitei.

Căci nu are curs în lume numai hazardul care făcea ca unele determinații libere, de pildă câteva procese de ordin

chimic, să se prindă în generalitatea vieții și până la urmă într-un cod biologic. Se poate ivi și hazardul opus - trebuie spus, cu atâția alții - ca un cod gata constituit, o specie de pildă, în care așadar, ca fiind specie, determinațiile s-au prins într-un general, să nu reușească a-și afla natura individuală corespunzătoare. Nu se întâmplă oare așa tocmai în domeniul vieții? Oricine, fără a fi biolog, poate înregistra faptul că, sub anumite schimbări fortuite (climaterice, geologice, ecologice), apar brusc în existență specii noi de vietăți, cărora nu codul și deci generalul le lipsea, ci condiția particulară de individualizare. Biologii ar fi poate datori să spună - dacă vor să filozofeze cât de cât, ca Monod și alții - cum existau acele specii fără de exemplare individuale și *cât de vast* poate fi un asemenea domeniu al realităților generale ce *nu* au și statut de realități individuale. La fel, istoricii ar trebui să identifice, într-un fel, dacă nu prezența, în orice caz posibilitatea reală, într-un anume ceas istoric, al acelor naturi generale umane care stau gata să izbucnească în sânul realității, în ceasul unei revoluții sau catastrofe istorice.

În această perspectivă, a unui hazard interesând generalul, iar nu individualul, lumea întreagă, care apare ca o necesitate și pe care o studiem ca atare, devine perfect contingentă. Câteva grade de căldură în plus ori în minus, și natura de pe Terra, ca și istoria ei, ar fi cu totul altele.

Se va spune: este vechea poveste a lui „ce ar fi fost dacă” ... Dar nu, este *problema* lui „ce ar fi dacă?” Este problema la care au sfârșit știința și tehnica modernă care - s-a spus - nu se mai axează exclusiv pe „de ce?”, ci pun în joc pe „de ce nu?” De ce nu viziunea *aceasta* teoretică, obiectele acestea, natura aceasta, schimbată? Și este, în definitiv, toată frământarea, până la maladia todetitei, a

conștiinței teoretice - în chip direct înregistrată de oricine, la omul politic - care și ea gândește cu „ce ar fi dacă” (nu cu: ce ar fi *fost*), sau care pune în joc pe „de ce nu așa”, în loc să întârzie în „de ce” (sau tocmai în prelungirea lui de ce). Dacă tot ce e real e contingent, atunci înseamnă că nu doar hazardul se preface în necesitate, cum vor unii oameni de știință, ci și necesitatea (generalul, teoria) poate deveni hazard, respectiv lot al realului.

În orice caz trebuie admis, împotriva viziunii obișnuite a hazardului și necesității, că este de conceput o alta și că atât hazard cât și necesitate au sens pentru *toți* termenii ontologici, nu numai pentru individual ci și pentru general și determinații. Rămânând acum la hazardul individualului (coduri genetice, personalități ideale, sau legi, teorii, structuri) ce trece în realitatea existențelor individuale, înseamnă că acționează, în afara hazardului ce structurează și modelează, unul care fixează și „realizează” dinainte structuratul. Iar corelat cu acest nou tip de hazard, ar trebui gândit și un alt tip de necesitate, care nu mai seamănă cu necesitatea oarbă din primul caz, ci mai degrabă cu una stăpână pe sine.

Este necesitatea pe care o resimte natura teoretică. Pendularea între hazard și necesitate face scandalul acestei naturi și maladia ei. Cum să lași nerealizat generalul pe care l-ai văzut în desăvârșirea, bogăția și bunătatea lui? Iar dacă el ține de necesitate, cum să se realizeze doar prin întâmplare?

La nivel moral, situația aceasta intolerabilă, de a vedea legea și comandamentele realizându-se la întâmplare, este cea care produce indignarea, în inima fratelui supus și bine făptuitor, la întoarcerea fiului risipitor din lume. Acesta din urmă n-a făcut decât „ce-i place”, pe când el a făcut „ce

trebuie". Stăpân fiind pe sensurile generale, pe legea familiei și a cetății, el și-a simțit tot timpul, față de celălalt, superioritatea de a face în același timp ce trebuie și ce-i place, căci își găsea satisfacția tocmai în împlinirea datoriei, adică în subordonarea a tot ce face la general. Dacă are și el un sens pentru libertate, este cel de a judeca, în spiritul și în orizontul legii. Cu judecata sa liberă, dar nu lipsită de criterii ultime, el a putut aprecia în ce măsură demersurile sale și ale celorlalți sunt în adecvație cu marile rânduieli prescrise. Sacrilegiul fiului risipitor i se pare acela de a-și fi luat libertatea față de lege, chiar. În acest sens, fratelui i se pare că nici nu mai merită ca acela să fie condamnat; pedeapsa vine singură, și prima pedeapsă ce s-a abătut asupra fiului risipitor a fost neașezarea (ca mai târziu cu Faust: „Ich bin der Unbehauste...").

Poate că, date fiind scrupulele sale, nici el, fratele, n-a fost întotdeauna în perfectă ordine. Dar lucrurile stau cu totul altfel la el; dacă și-a putut spune uneori singur că a greșit, el resimte totuși, în insatisfacția sa declarată, o ascunsă satisfacție, una de natură superioară, ca aceea de artist rămas deasupra operei sale, sau, pe alt plan, ca a demiurgului ce ar ști de lumi posibile mai bune decât cea creată. Dar cum să accepți că o viață de dezordine, ca a fiului, poate conduce, sub simpla iertare a tatălui, la ordine? Cel care ca fratele cunoaște generalul și legea, dinainte chiar de a le vedea în întruchipări individuale, nu mai poate admite că întâmplarea și arbitrajul vin să pună și ele ordine în lucruri. El nu poate decât suferi la ideea că ordinea n-a înlăturat cu totul întâmplarea. Înțelege perfect ca fiul risipitor să nu fie osândit. Dar să fie chiar răsplătit pentru întoarcerea sa?

Naturile teoretice din toate timpurile, dar mai ales cele

moderne, favorizate cum sunt de o cunoaștere *obținută*, după ce au rătăcit prin natură și laboratoare ca niște fii risipitori ai culturii (căci ei n-au înțeles să rămână la înțelepciunea religioasă și filozofică de acasă, ci s-au avântat în largul lumii), au sfârșit totuși prin a-și însuși ceva din spiritul moralizator și reformator al ursuzului frate rămas acasă. Ca și aceștia, nimic nu le place din cele ale lumii largi, pe care ei au frecventat-o în lung și în lat. Logicienilor și lingviștilor nu le plac limbile naturale, sociologilor nu le place istoria, ideologilor nu le place societatea civilă, geneticienilor nu le plac întotdeauna codurile genetice reale și se gândesc să schimbe și soiurile de grâu și cele de oameni, în timp ce cosmonauților s-ar putea să nu le placă până la urmă nici pământul. Rațiunea devine, la toți aceștia, „raționalizare”, așa cum de altfel întotdeauna generalul a încercat să pună pe lume realități adecvate perfecțiunii lui. Sub sensuri generale acreditate de cunoștințe pe care am reușit să le obținem, lumea devine astăzi una a laboratorului, a retortei, a transplantului, sau a sateliților artificiali și a colonizării omului în cosmos, devine una a planificării, dirijării și modelării destinelor umane.

Atunci izbucnește todetita. Activă întotdeauna în rândul maladiilor spirituale încercate de om - ca izvorând în trecut din conștiința *incoruptibilului* și a perfecțiunii supreme, în versiunea modernă, din constanța mai stinsă, dar nespus mai rigidă a nevoii de rigoare și *exactitate*, iar în versiunea omului obișnuit sub conștiința *idealului* -, activă la omul luminat sub conștiința naturii *teoretice* din el, care deține legi de încorporat în lume, todetita exaltă pe om, făcându-l să clatine realul. Așază el mai bine lumea? Se așază mai bine pe sine? Cu neîmplinirile sau împlinirile

înjumătățite unde l-a condus și îl conduce pornirea sa, el are adesea surpriza de a vedea *inadecvația* în jurul său și *fantomaticul* în tot ce face el, sau de a se vedea pe sine predat *statisticii*, laolaltă cu lucrurile.

Dar el iese din statistică în numele generalului la care s-a ridicat și pe care, cu semeția sa umană, își ia dreptul *să-l și schimbe*, dacă generalul s-a dovedit nevrednic de realitate. Cine a ajuns la treapta generalului, așadar cine a gustat din cele ce *nu* sunt, acela nu se mai împacă lesne cu cele ce sunt, oricâte greutăți ar sta să înfrunte. Și totul vine să arate că omul european, care a suferit și creat atât de mult sub semnul catholitei, se pregătește să sufere și să creeze sub cel al todetitei.

IV – Horetită

„Horetită”, de la *horos*, „determinație” în greaca veche; vrea să denumească dereglarea determinațiilor pe care și le dau lucrurile și omul, o dereglare ce poate duce la precipitarea, dar și la încetinirea lor, până la extincțiune. Maladie însoțind fenomenele de voință, la om, în timp ce catholita era legată mai mult de sentiment iar todetita de inteligență și cunoaștere.

De horetită suferă, pe linia voinței, fie marii nerăbdători, fie dimpotrivă marii îndurători și gloata răbdătorilor lumii. Dacă dereglarea manifestărilor este pricinuită în primul rând de voință, cu plusul și minusul ei, aceasta poate accelera ori decelera cursul lor. Până și ritmul manifestărilor istorice încearcă voința omului să-l schimbe, cu devenirea stimulată și devenirea încetinită ce poate aduce ea. De aceea horetita va apărea, mai mult decât primele două maladii, și la scară istorică. Dar atât la om, cât și în istorie, poate lua fie o formă acută, fie una cronică.

1. *Horetita acută*. Dacă te gândești la horetita insului uman - nu încă la cea a istoriei sau, poate mai mult, la cea a firii -, îți vin întâi în minte marii nerăbdători, ca Don Quijote, de care aminteam, ca Faust pe planul lui, ca unele figuri reale din istoria culturii, un Nietzsche de pildă, și în orice caz ca profetul creat de el după chipul și asemănarea sa, Zarathustra. Dacă te gândești la zei, îți vine în minte Luceafărul, închipuit de basmul și apoi de poetul nostru. Pe toți aceștia îi încearcă maladia spirituală a neputinței de a-și da manifestări potrivite voinței lor.

Să începem cu poemul eminescian în care, la fel de impresionantă ca maladia catholitei la Cătălina - aspirația

ei către universul și sentimentul exilului ca rătăcire în lumină („coboară și viața-mi luminează”) - este, combinată cu todetita, maladia horetitei la Luceafăr. Ba, în timp ce la fată maladivitatea nu urcă până la o formă de tragic, ci doar sporește ființa umană, înfrumusețându-i dragostea ei de pământeană, la Luceafăr suferința are un caracter tragic. Căci există și un tragic al naturilor generale, ca Luceafărul, parcă un îndoit tragic: dincolo de cel de-a nu putea obține (decât „cu greu”) o întruchipare individuală, așa cum cu greu vine din lumea sa Luceafărul, tragicul cel nou, *după ce* și-a obținut întruchiparea individuală, de-a nu putea obține și determinații - adică tocmai suferința horetitei.

S-ar spune că nu se poate vorbi de tragic al generalului, de vreme ce tragicul reprezintă o experiență de limită a *omului*; ar reveni doar insului, sau colectivităților istorice bine individualizate. Dar generalul are din plin o versiune umană, anume „geniul”, care-l încorporează, spre a vorbi cu romantismul bun și cu Eminescu. *Cel puțin* în versiunea geniului poate apărea un tragic, care nu mai este al persoanei, ci al naturii generale încorporate în ea. Un exemplu în acest sens îl dă tocmai Luceafărul, în care Eminescu vedea mărturisite drama și neputința geniului „de a ferici pe alții și de a se ferici pe sine”.

Într-adevăr, ca natură generală Luceafărul nu se poate individualiza (suferind ca atare de todetită); sau reușește o clipă să se individualizeze, ba chiar de două ori, dar de fiecare dată este mai degrabă „un mort frumos cu ochii vii”. Nu-și poate da determinații pământești, împletind deci todetita sa cu horetită acută. Demiurgul îi va arăta că ar putea totuși căpăta unele determinații, dacă le-ar dori în consonanță cu natura lui generală; numai că Luceafărul își dorește determinațiile iubirii *omenești*, care este firesc

împletită cu dăruirea de sine și cu moartea, iar ceea ce este general nu poate intra în noaptea dăruirii individuale și a morții.

Nerăbdarea Luceafărului de a obține determinății pământești este, într-un fel în simetrie cu cea a lui Faust, care vrea determinății suprapământești, între altele ridicarea până la Duhul Pământului. Cu aceeași precipitare care-l face pe Luceafăr să vrea și să ceară determinății individuale, pentru ființa lui generală, dorește Faust determinății ale generalului pentru ființa sa „genială”. Dar Duhul Pământului îi curmă avântul, așa cum Demiurgul îl curma pe al Luceafărului. Și la fel cum acesta se întoarce la limitația sa, rămânând „nemuritor și rece”, tot așa va rămâne Faust „muritor și rece”, străin de orice determinăție reală, neparticipând decât cu posibilul pe care i-l conferă Mefisto, nu cu realul propriu, la tot ce i se întâmplă după întâlnirea cu Duhul. Atât la unul cât și la celălalt horetita ia forma critică a experienței ultime, care duce la extincțiunea spirituală.

Cu totul altfel, și anume în pozitivul și cu bogăția ei, se manifesta horetita la Don Quijote. Nerăbdarea lui de-a se realiza ca natură generală conduce efectiv la determinății, care, oricât nu ar împlini un destin individual real, sfârșesc prin a fi edificatoare de mari sensuri. Față de real, totul este ca o geneză ratată. Este la fel ca în lumea vieții, unde de asemenea pare a se manifesta uneori o nerăbdare a generalurilor (a speciilor) de a pătrunde în realitate și unde, în arheologia biologiei, figurează specii, deopotrivă bine codificate pe plan general cât și atestate pe plan individual, ca speciile de saurieni, dar fără ca exemplarele individuale respective să-și poată da *determinății* prin care să reușească a subzista cu adevărat. Este o geneză ratată - dar e o geneză.

Este ceea ce arată, dincolo de Don Quijote dar într-o câțva sub semnul lui, câteva naturi de realizatori. Omul vede bine că nu obține ordinea de la sine, prin simpla acumulare de fapte la catholită; vede, la fel alteori, că n-o obține nici prin supunerea la marile rânduiri generale *date* și care, la urma urmelor, pot foarte bine să subziste strivind destinele individuale (todetită) în loc să le împlinească. Atunci omul de format mare, devenit conștient de prezența necesară a legii și a rânduiri generale în tot ce tinde să capete ființă, *preia el*, în chip activ, sensul acesta, asumându-și rolul de purtător și realizator al legii. „Sunt, pentru că am făcut ca o lege să se întrupeze în mine; mi-am conferit singur un sens de generalitate, sau l-am conferit unui domeniu de realitate ce sta sub puterile mele.” Întocmai cum un cavaler medieval îmbracă o armură, adoptând pe cont propriu un ideal justițiar și pornind în lume cu sentimentul unei investiții, pleci acum înarmat spre realizarea de sine. Dar iarăși, întocmai aceluia, poți să rămâi un simplu cavaler „rătăcitor”, adică fără determinări și fapte sigure, dacă săvârșești actul de violență de a întrupa cu orice chip legea. Există o *măsură* a generalurilor, care, oricât de fantomatice și evanescente ar fi, cer și ele, aproape ca organismele vii, o gestație, o adaptare la precaritatea realului în care se împlântă și un ceas favorabil al încorporării lor. Omul nu-și obține ființa proprie, nici nu aduce ordine în lume, cu simpla armură a generalului, ci doar cu *determinații* pe măsura acestuia.

Suferința horetitei, aci la forma acută, nu o dă în fond lipsa determinațiilor, ci natura lor de a fi simili-determinații, întocmai coifului de carton al lui Don Quijote, pe care acesta îl încearcă spre a vedea dacă e bun, găsește că nu este, dar îl decretează bun, pornind cu el spre acțiune și

luptă. Pretutindeni, în partea I a cărții, unde tot ce se întâmplă stă sub semnul amăgirii de sine a lui Don Quijote, și apoi în partea a II-a, unde lucrurile stau sub semnul amăgirii de către ceilalți (ducele și ducesa), determinațiile sunt derulate. Dar pentru că determinații *sunt*, chiar strâmbe și grotești, horetita sfârșește prin a-și arăta, ca și celelalte maladii spirituale, fața ei bună.

Nietzsche a suferit și el acut de o asemenea maladie. Am fi putut ilustra și cu Fichte horetita unei conștiințe filozofice, dar îl alegem pe Nietzsche. Se poate totuși spune, cu ultima îndreptățire, că aventura sa spirituală reprezintă un donquijotism? În orice caz o formă tipică de horetită *este*, iscată și la el sub semnul nerăbdării, ca la eroii invocați până acum. Donquijotesca la Nietzsche este caracterul prea sumar al mesajului său - sau ideea și pathos-ul dionysiacului, tema supraomului înrudită cu demonia goetheană și inferioară aceleia ca viziune, tema nevinovăției devenirii și a eternei reîntoarceri, împrumutate limpede tot de la Goethe - un mesaj în numele căruia el își îngăduie să tăgăduiască și să răstoarne, iluzoriu, aproape totul; donquijotesca este și exaltarea lui de reformator, în golul spiritual al unui veac rafinat care, după indiferența strivitoare de la început, i-a primit și aplaudat invectiva, în loc să se simtă zguduit de ea.

Dar intuițiile sale în fenomenul de cultură și cel moral sunt extraordinare, uneori, ca și formulările sale, astfel încât maladia spirituală capătă la Nietzsche altă grandoare decât cea indirectă a lui Don Quijote. Numai că totul devine o formă de singularitate. El își dă, operă cu operă, tot felul de determinații teoretice care, cu gândul lor pulverizat în aforisme, au rămas și ele în pulberea bibliotecilor și conștiințelor, chiar dacă au făcut și mai fac să tresară unele

din acestea. Naturii sale generale, cu genialitatea ei reformatoare, i-ar fi trebuit și alte manifestări decât operele. De la fiecare pagină și gând al său el a așteptat totuși un ecou zguduitor, dar cu „Ecce Homo” s-a prăbușit el însuși în nedeterminatul nopții spirituale.

Este adânc semnificativ, pentru maladia spirituală a lui Nietzsche, faptul că eroului în care s-a idealizat pe sine, lui Zarathustra, nu *i se întâmplă nimic* când coboară din munți. În speță, acesta nu are fapte și nu-și poate da determinatii adecvate și organizate, intrând într-o cumplită formă de horetită. Îndărătul vorbelor, unele într-adevăr extraordinare, este o carență totală, aproape incredibilă. Zarathustra coboară, după zece ani de retragere în munți, ca întrupare a unei vaste naturi generale, predicând în gol și rătăcind în neștire. Nu are parte de nimic *necesar*. Întâlnește un bătrân care n-auzise că „Dumnezeu a murit”, dă peste o gloată de oameni, are norocul ca dansatorul pe sârmă să cadă, astfel încât să-i poată lua cadavrul în spinare, vede pe bufonul curții și groparii, apoi adoarme, se trezește, zărește un vultur cu șarpele încolăcit în jurul gâtului, cutreieră țări și popoare, își face discipoli, îi părăsește, se întoarce, întâlnește fata dansând în pădure, un cocoșat, pe paznicul marii oboseli, doi regi, în fine, calcă peste un om și începe să alerge, dar nu mai întâlnește pe nimeni.

Puține descrieri ale horetitei, la nivel înalt, sunt atât de sugestive, în analele culturii, ca scenariul dramatic din *Așa grăit-a Zarathustra*, sau, dacă se preferă, ca *lipsa* unui veritabil scenariu. Este probabil că nu numai profetului aceluia al supraomului, dar supraoamenilor lor înșile riscă să li se întâmple așa, dacă le-ar fi dat să apară pe lume.

Să trecem, cu Nietzsche, de la personalitățile exaltate

sub duhul lor profetic, la istoria și la comunitățile cuprinse uneori și ele de exaltări. Așa cum se întâmplă profetului lor, se întâmplă „supraoamenilor” și la scară istorică: nu-și găsesc determinații potrivite. Aceleași seminții germanice despre care Nietzsche a spus lucrurile cele mai tulburătoare, sfârșind cu: „Die Deutschen sind nichts, sie werden etwas”, oferă straniei exemple de horetită la scară istorică.

S-ar putea astfel spune că Vikingii, care au făcut atâtea ctitorii în nordul Europei, au coborât până în Sicilia cu un sens istoric *închis*, pentru care n-au mai găsit determinații potrivite, căzând astfel victime ale horetitei. În orice caz, sub zbuciumul a ceva de ordinul horetitei au trăit semințiile și apoi ordinele religioase germanice pornite să facă ctitorii în Răsărit. Purtau cu ele, ultimele cel puțin, un sens general, în afara ideii religioase a timpului: o idee de civilizație, sortită să ducă la burg și burghezie în spațiul lor de origine, ca și în cel colonizat. Dar ideea lor, care-și grăbea realizarea prin grupuri izolate, împlântate în mijlocul altor popoare, nu găsea pentru ea *determinațiile* prin care să se armonizeze cu spațiul etnic și contextul istoric unde ctitoriile se împlântau. Au răsărit orașe peste tot, chiar și în spațiul nostru, dar, după secole, urmașii cavalerilor colonizați în Răsărit au plătit cu destrămarea comunităților create, primatul acordat de ei ideii și realizării precipitate a ideii. Dacă au favorizat istoria altora, comunitățile germanice de acolo nu au făcut ele istorie, ci au stăruit și supraviețuit, doar. Ceva din mizeria Spartei reapare, la scară mai joasă, aproape anonimă, în soarta acestor dârji făptuitori în gol.

Căci poate Sparta dă exemplul tipic pentru nerăbdarea generalului și eșecul determinațiilor în consecință.

Sensurile generale impuse comunității printr-o constituție, care nu era desigur numai a lui Lycurg, au putut modela secole de-a rândul comunitatea în care s-au vroit întrupate. Când însă generalul se împlântă direct în individual, determinațiile suferă. Așa s-a întâmplat cu poporul spartan, care a făcut istorie dar n-a *avut* istorie și n-a mai creat îndeajuns pe plan de cultură, pierzând într-un sens până și conștiința hellenică. Un istoric care ar descrie Sparta (când nu-i este de-a dreptul ostil, ca Toynbee) nu poate obține „biografia” comunității acesteia prea stabile, cu perechile ei de regi anonimi și cu succesiunea de fapte rămase la monotonia câtorva idei despre educație și stat. Nu sunt determinații, sau ele sunt distorsionate. Horetita a devenit boală de stat, cu Sparta.

Iată astfel la unele popoare, ca și în cazul câtorva mari figuri plămuite sau ideale, forme clare de horetită, ivite sub semnul nerăbdării generalului. Manifestările unei asemenea boli spirituale erau și ele clare; orbirea în fața realității („Ai fost orb toată viața” îi spune lui Faust, la capăt, Grija), substituirea determinațiilor firești cu *simili-determinații*, ținând de posibil, cu Faust, de imaginar și artificial la Don Quijote, de hipertrofia voinței la Nietzsche, de profetismul gol și în gol la Zarathustra; apoi *ctitoriile vane*, în cazul popoarelor superior rezolute, *spiritul spartan*, încordarea ca normă de viață, *ex-temporizarea*, anistoricitatea în plină istorie.

Numai că același spirit al generalului care putea adopta, cu naturile de „supraoameni” și cu popoarele ce se vor superioare, stilul nerăbdării poate fi și răbdarea însăși; poate să nu precipite destinele în manifestări flagrant derulate, ci să le lase să-și vadă singure, sub masivitatea generalului de care ele sunt purtătoare, dereglarea. Este o

altă formă de horetită, cea cronică să-i spunem.

2. *Horetita cronică*. Pentru caracterul cronic al maladiei acesteia spirituale - și numai una a determinațiilor, cu desfășurarea lor în timp, poate fi cronică - cel mai bun fundal îl dă cronicitatea însăși; timpul. Ca și spațiul perfect, timpul absolut ne părea mai sus lipsit de ceva individual, de un „tode ti”, amândouă oferind o imagine cosmică a todetitei. Dar, când coborâm de la ideea lor absolută la imaginea lor în real, timpul și spațiul sunt înregistrate ca împletite cu individualul și sugerează (ca și Luceafărul), mai degrabă decât carența individualului, pe cea, până la extincțiune, a determinațiilor. Căci în real, spațiul și timpul sunt tocmai principiile de „actualizare”; în ele, printr-un *hic et nunc*, se individualizează lucrurile și procesele. În spațiu și timp se întâmplă toate. Dar *lor* nu li se întâmplă nimic. Ele exprimă marea indiferență față de tot ce e determinare, orizontul gol și ritmicitatea goală, ca expansiunea unei unde care rămâne aceeași în răspândirea ei monotonă.

Pe fundalul acesta al neîntâmplării de nimic, cu pura ei desfășurare, se înscriu formele de viețuire, în spirit, atinse de horetită cronică. „Nu se întâmplă nimic” înseamnă: nu se întâmplă nimic semnificativ, nimic necesar și nimic sporitor, chiar dacă viața spiritului, sub generozitatea acestuia, poate face ca, din neantul determinațiilor ca la Don Quijote, să înflorească unele sensuri, pentru om.

Nu se întâmplă nimic în viața îngerilor, de pildă. Oricum ar fi ei concepuți, chiar cu daimonii din viziunea antică, ei se ivesc și subzistă sub semnul horetitei cronice. Este atât de mult general întrupat în ființa lor individuală încât aceasta nu mai poate căpăta determinațiile proprii individualului și rămâne să fie - cum s-a întâmplat în unele

viziuni medievale - de la început generală, fiecare înger fiind câte o specie. Omului îi e dat să se *ridice* la sensul general, pe când îngerul este închipuit ca fiind fixat în el; cel mult are o blândă legănare în sânul generalului, așa cum avea daimonul antic ca intermediar între lumea de jos și cea de sus, sau cum are îngerul creștin, ca „vestitor”, după cum îl arată numele, de la o lume la alta. Nu are determinații, nici măcar de loc și de timp, căci e pretutindeni și fără vârstă. De altfel, așa și închipuie folclorul românesc Raiul, regăsit după Judecata de Apoi: vor fi toți oamenii de aceeași vârstă și nu va fi așezare, nici dragoste, nici cuvânt, ci „va fi tot o zi”.

Ființei umane i-a fost dat să atingă ipostaza aceasta într-o versiune de care s-a vorbit adesea, în religiozitatea târzie și rafinată, cum a fost cea a romantismului: în versiunea „sufletului frumos”. I se pot întâmpla multe unui asemenea suflet nobil și desprins de întinarea lumii, sau își poate da el singur oricâte determinări, dar toate sunt transfigurate de el în așa fel încât încetează să aibă orice semnificații înnoitoare, pentru că sunt dinainte semnificate, de fiecare dată. În condiția angelică în care s-a așezat aci, generalul învăluie ca un duh bun toate manifestările, trecându-le într-o aceeași glorie și lumină. Totul este „o zi”, ca în viziunea folclorică a paradisului. Noaptea germinativă a determinațiilor a făcut loc zilei. Dar în felul acesta ziua s-a prefăcut, la rândul ei, într-o blândă noapte, așa cum simți că se întâmplă câteodată în „Mărturisirile unui suflet frumos”, din opera lui Goethe. Într-o medicină a spiritului, este pur și simplu vorba de o formă de horetită cronică.

Să coborâm o treaptă mai jos, pe planul experienței spirituale mai obișnuite a omului, și vom întâlni, în cazul totuși ales al celor ce și-au impus singuri o ordine

superioară, simptomele maladivității de acest tip. Odată întâlnită și înțeleasă, ordinea generalului este greu de ocolit, cum i se întâmpla lui Augustin cu maniheismul la început, cu creștinismul apoi. Sub acțiunea acestei ordini, viața devine alta. Întrebarea este dacă nu devine atât de mult „alta”, încât uneori să facă, din desfășurările omului respectiv, ceva nepotrivit și lui, și ordinii pe care o invocă.

Este ca o nouă vârstă a omului, după cea a rătăcirilor primei tinereți, acum, când fapta lui devine responsabil angajată. Dar responsabilitatea nu e numai față de sine, ci și față de generalul acceptat. Fapta omului trebuie acum să hotărască până și de sensul general însuși. Ce ar fi generalul, sau marile rânduieli, identificate într-un ceas mai matur, dacă nu ar duce la răspunderea realizării lor? Iar astfel, purtător al legii, omul pornește la tot felul de ctitorii, fără orbirea lui Don Quijote, dar ferm și el. Îi trebuie numai determinații de viață potrivite, așa cum Augustin își căuta, singur sau cu prietenii săi, în retragerea de la Cassiciacum, un conținut nou de viață, pe măsura modelului religios pe care-l întâlnise și adoptase. Iar toată problema acestui ceas, în care generalul este împlântat direct în destine individuale, va fi să nu îngăduie ca determinațiile ce vor urma să fie deformate de adversitățile lumii și de nesiguranțele proprii.

Dar pot fi deformate și prin *siguranțele* proprii. Se întâmplă omului, atunci, ca lui Augustin: retras din adversitățile lumii și stăpân pe sine, ca „sufletul frumos”, el face nesemnificativă o viață prea apăsător semnificată. Experiența lui Augustin împreună cu prietenii săi, ca atâtea „retrageri” în numele unei idei, ca atâtea falanstere și comunități ideale, sfârșesc adesea prin a duce la neadevărul propriului adevăr. De ce? Pentru că, tocmai, nu pot da

omului determinații adevărate și pline; pentru că ideile acelea „nu încap” în viața reală venind prea de sus, sau dimpotrivă, rămân sub ea. Biruința ideii în oameni riscă să deregleze și îmbolnăvească realul vieții lor. Cât despre ideea devenită „ideal”, ea a fost întotdeauna o agresiune la adresa realului, care, odată înfrânt, trage după sine, în cenușa sa, idealul învingător.

Se cunoaște o vorbă, al cărei adevăr a fost adesea resimțit: „tristețea de după victorie”. Vorba aceasta este mult grăitoare pentru că exprimă ivirea, aproape inevitabilă, a unei maladii spirituale, horetita însăși. Victoria ar trebui să deschidă către o bogăție de noi determinări, care să fie și ele în biruință față de determinațiile vechi. Dar pentru aceasta ar fi necesară o altă victorie, în vederea căreia învingătorul nu se pregătise și pe măsura căreia nu poate fi: este pe de o parte victoria asupra acelei inerții care face ca vechile determinații („omul de totdeauna”) să-și prelungească viața în chiar triumful celui ce l-a biruit; pe de alta ar trebui să fie victoria asupra brutalității și caracterului sumar al adevărului celui nou, nepetrecut încă prin realitate și venind peste ea cu toată grosolănia generalului. „Tristețea de după victorie” exprimă teama nelămurită că lumea va rămâne aceeași, sau că tot ce ar încerca s-o schimbe ar transforma-o în nelume. Ce determinații pot să-și facă ivirea, în așa fel încât să fie pe măsura generalului în numele căruia s-a dat și s-a câștigat lupta? A doua zi toate încep să arate trist.

Trebuie să fi fost grozav de apăsătoare - spre a trece la altă figură istorică - horetita sub care va fi trăit un Ludovic al XIV-lea. Când un om, fie el și rege, spune: „Statul sunt eu”, atunci el preia de-a dreptul generalul în destinul său individual și pretinde să dea, pentru lumea înconjurătoare

și sine, determinațiile ce se cuvin. Poate că în primii ani de domnie, turmentat încă de tinerețe, de unele victorii militare și de investirea sa de sine, își va fi închipuit efectiv - oricâtă dezordine era în viața sa intimă - că edifică ceva, odată cu fiecare cuvânt, că aduce ordine cu fiecare gest, așa cum i se spunea regelui din *Faust* II că înalță palate cu fiecare pas al lui de-a lungul împărăției, îmbogățită subit cu bancnote fără acoperire. Dar experiența anilor maturității trebuie să-i fi dat sentimentul că nu tot ce făcea el putea fi semnificativ, și că nu orice gest regal era memorabil și edificator, deși *ar fi trebuit să fie așa*, de vreme ce *el* era instanța generală. Bietul rege al Franței se va fi prins în cursă singur; căci sau era cu adevărat statuar, sau trebuia să mistifice, tot timpul. Poate că plictisul care s-a instaurat la Versailles după 1680 și despre care fac mențiune mulți contemporani se datora mai puțin îmbătrânirii regelui, sau austerei doamne de Maintenon și influenței bisericii catolice, cât maladii spirituale a horetitei de care începea să sufere Suveranul. Căci nu se putea ca el să nu fi fost limpede încercat de horetită, în fața atâtor determinații nesigure, artificiale, vane, unele neacreditate sincer nici de cei ce le primeau supus ca valabile, altele despre care Suveranul singur, ca agent al generalului, își va fi dat seama că nu vor fi acreditate de timp. Și ce straniu joc de horetite confruntate se va fi petrecut, la un moment dat, în Franța aceea „clasică”, atunci când determinațiile partidei regelui se înfruntau cu cele în gol ale partidei moștenitorului (ce avea să moară înaintea lui), fiecare lanț de manifestări și demersuri stând gata să determine, într-un fel, și să oblige lumea franceză, istoria ei și istoria Europei, dar în același timp gata să se desfacă, rupându-se inel cu inel, dacă întâmplarea morții și a vieții scotea din joc

pe unul sau pe altul dintre cei care, în clipa aceea, întruchipau „generalul”.

Putem trece fără soluție de continuitate de la horetita aceasta a regilor la cea comună a eroilor de dragoste, de pildă, binecuvântați de viață, biruitori asupra adversităților și ei, cărora li se deschide înainte fericirea intrării în ordinea generală a căsniciei. Puțini creatori au avut cruzimea, aliată cu imprudența artistică, de a pătrunde în amănuntele tipului de horetită care-i încearcă prea adesea pe asemenea eroi căsătoriți. Doar un Tolstoi își ia riscurile să ne descrie, într-o pagină de epilog la *Război și pace*, o Natașa puțin îngrășată, supărător de tiranică față de Pierre și lipsită de grație în atașamentul ei față de copii; dar nici lui nu-i reușește, pe plan artistic, descrierea. Nu-și dădea bine seama, poate, că în loc să prelungească o fericire începea să descrie o maladie.

Poate că, mai expresivă pentru maladie decât această prea comună experiență spirituală a vieții, ar fi situația ce se deschide lui Pygmalion după creația, atât de fericită în ea însăși ca și pentru el, a Galateei. Zeii i-au dat binecuvântarea lor, însuflețind-o și hărăzindu-i-o pentru viață. Dar ce se întâmplă *după* aceea? Ce determinații firești și vii, îmbogățitoare pentru Pygmalion, se mai pot ivi? Nu e vorba nici o clipă de horetita banală a unei simple căsnicii. Este un joc, în schimb, ceva din maladia spirituală a artistului care s-a dăruit unei *singure* opere și a putut crede că își rezolvă destinul în ea.

Într-adevăr, iubim aceea ce putem modela; iubim făptura mâinilor noastre. Dar ce iubire curioasă este și aceasta. Știi acum bine, după ce ai început creația, că nu iubești ființa sau lucrul pe care le modelezi, decât pentru că iubești ideea pe care ai pus-o în ele, generalul. Numai că,

nici generalul nu-l iubești ca mai-nainte, în speță ca toți oamenii, pentru că vine să-ți preia în ordinea lui determinațiile și demersurile - nevoia de joc, nevoia de vis, nevoia de faptă -, ci îl iubești răsturnat, pentru că *nu* este gata făcut, nici sigur pe el, pentru că te solicită el, generalul, să-l încorporezi în lucruri, ca să se determine și el, să se mlădieze după real și, poate, să se definească în fine. Iubești așadar ceea ce *se face*, mai degrabă decât ce este. Întâi iubeai, ca om, determinații libere („să plutim, să visăm”), apoi puteai iubi generalul în care se lasă prinse determinațiile; o a treia iubire te poartă acum către *lucrările* generalului în sânul realității, în individual. Iubești oamenii și lucrurile în care se exercită o acțiune a generalului. Pendulezi astfel între ființele reale și fundalul lor de idealitate, până ce-ți dai seama că, în felul acesta, deformezi ființele reale prin sensurile cu care le încarci, și deformezi totodată sensurile prin întrupările singulare pe care le dai. Căci acum, Galatea ar fi cea care să rețină pentru ea toată idealitatea artistului. Dar ce conținut de determinații poate purta cu ea o *singură* operă, spre a împlini o conștiință de artist? Ar fi un neadevăr al gândului și o mutilare a lui. Nici un creator nu poate pune creația obținută deasupra creativității. Dacă e artist adevărat, Pygmalion cere zeilor să readucă pe Galatea la marmură.

Pygmalion e blestemat să fie în suferință de vreme ce a făcut imprudența să creadă atât de mult într-o operă de-a sa. O singură creație nu-i poate oferi determinații la nesfârșit, dar el și-a îngropat viziunea într-o singură creație. O Galatee vie n-ar mai avea defel grație, căci ar fi copleșită de partea ei de general. Este un blestem al creației, cum e un impas al ființei, acela de a strivi uneori individualul, prin sensul general pe care-l încorporează în el. Poate că de

aceea, în ceasul lor cel mare, religiile nu reușesc să dea opere de artă mari (decât arhitectonice, unde generalul nu se exprimă direct): încercările lor de generalitate este prea apăsătoare asupra destinelor și realităților în care se încorporează. Dar iarăși, tocmai de aceea religiile din trecut au putut duce la creații artistice mari, ori de câte ori credința *slăbea*, ca la grecii de după veacul al V-lea, sau în Renaștere; sensurile lor generale deveneau atunci suportabile pentru realitățile individuale (ce limpede se vede acest lucru în pictura religioasă a Renașterii laice), lăsându-le pe acestea libere să se exprime, ba chiar oferindu-le un conținut de manifestare, prin generalul pe care-l încorporau. Bach n-ar fi putut apărea într-un ceas de religiozitate tiranică. Artiștii au nevoie de un general crepuscular.

De la îngeri până la artiști, trecând prin oameni obișnuiți și regi, toți pot suferi de horetită cronică, atunci când impactul generalului este prea mare. Dar li se întâmplă și popoarelor așa, chiar și altora decât cele pe care le vedem pătimind sub o horetită acută. Astfel se poate spune că pentru popoarele arabe, mahomedanismul a reprezentat o blocare a ființei lor istorice, nemaîngăduindu-le, după un început care părea strălucit și putea eclipsa cu Maurii lumea europeană, să-și dea determinațiile potrivite unei vieți istorice pline. Semnificațiilor turcești, pe de altă parte, care poate de la început n-aveau mari vocații creatoare, mahomedanismul nu le-a mai lăsat decât capacitatea goală de a cuceri și stăpâni, fără un conținut propriu de civilizație și cultură.

Dacă în forma ei *acută* horetita acuza o genială orbire de sine, precipitarea determinațiilor, substituie a celor reale printr-altele doar posibile, imagine, artificiale, de

falsă plinătate, iar pe plan istoric manifesta creativitate în gol, stăruință îndârjită, spirit spartan, anistorism, acum cu horetita *cronică* și-au făcut ivirea determinațiile staționare sau gata semnificate și nesporitoare, o superioară melancolie, tristețea de după victorie, acedia, neîncrederea în sine, resemnarea totuși activă, sau sentimentul plictisului și al mutilării prin absolut. Nu se poate ieși, ca om, de aci și totuși nu se poate rămâne aci. Cu fiecare maladie spirituală identificată, omul își întâlnește zidul și plânge la el, ca poporul lui Israel. Sau încearcă să meargă mai departe, cu zid cu tot.

V – Ahoretie

Acum încep maladiile lucidității. Momente de luciditate apăreau și până acum: omul putea ști că nu este în ordine fie cu generalul, fie cu individualul, fie cu determinațiile. Dar el nu se îmbolnăvea *singur* prin refuzul unora dintre ele. Acum le înfruntă rând pe rând și crede, uneori pe drept, în pozitivul refuzului, închipuindu-și că sporește spiritul prin el, așa cum pierderea unei sarcini electrice dă, în lumea materiei, ioni pozitivi. Luciditatea - care în definitiv este și ea constitutivă omului - i-a devenit astfel izvor de dereglare a vieții sale.

Ahoretia denumeste refuzul, respectiv renunțarea, mai atenuată ori mai categorică, de a avea *horoi*, determinații. Ilustrarea pe care o oferea piesa lui Beckett, *Așteptându-l pe Godot*, reprezenta forma exasperată a ahoretiei, refuzul categoric și total al determinațiilor. Un alt exemplu, solidar cu acesta, era cel al experienței hippie, expresie a exasperării (dar una joasă) și ea. Dar dacă ahoretia pare oarecum stranie, în civilizația spiritului deschis *activ* care este cea europeană, ea se dovedește în schimb acasă în concepția și spiritualitatea indiană, unde monumentul literar corespunzător nu mai este o simplă operă dramatică, nici o experiență excentrică și juvenilă ca hippismul, ci o extraordinară epopee, stând în miezul culturii respective, ca *Bhagavad Gîta*, unde experiența spirituală de refuz a determinațiilor nu a mai luat forma unei excentricități, ci pe cea a unei tendințe superior lucide de retragere din lume, consfințită acolo *la scară istorică*.

Eroul *Bhagavad Gîtei*, Arjuna, este oșteanul care refuză să lupte, s-a putut spune. „La ce este bună domnia, o Govinda, la ce ne sunt bune lucrurile sau [chiar] viața?”, se

întreabă el. Zeul îi arată că trebuie să lupte, căci așa îi cere legea, dar adaugă și el că fapta este mai prejos de Yoga cunoașterii. Atunci de ce să dea lupta? Stăruia Arjuna. La care Zeul spune că tot ce i se cere este să fie desprins de luptă și să nu dorească roadele ei. Trebuie să vezi în faptă „nefăptuirea”. Însă „ești legat de fapta născută din firea ta, o fiu al lui Kunti; ceea ce, din cauza tulburării minții, nu dorești să făptuiești, vei făptui singur”².

Sub această tulburare a minții de a nu făptui, sau de a nu vroi să-ți dai determinații lumești, pare a sta orice conștiință superioară în lumea indiană. Iar ceea ce este totuși straniu și în cultura ei, pentru cel ce o privește din afară cel puțin, este că acolo zeii își dau tot felul de determinații, într-o nemaîntâlnită proliferare a lor, una ca de junglă, în timp ce omul și le refuză. S-ar putea spune că zeii indieni, cu atâtea chipuri, manifestări și nume încât nu mai pot fi controlate nici de imaginație, suferă de horetită, în timp ce oamenii suferă de ahoretie.

Într-adevăr, față de varietatea întruchipărilor și mijloacelor pe care le pune acolo în joc lumea cerească, cea omenească tinde să stingă sau să controleze și domine orice demers trupesc și orice reacție spontană a spiritului. Nicăieri altundeva ca în lumea indiană nu se putea pune în joc un mijloc de *acțiune* de speța celui ce a fost „rezistența pasivă”. Miracolul ahoretiei, ca al oricărei maladii spirituale de altfel, este că a obținut pozitivul chiar în forma extremă a negativului, sau acțiunea eficăce prin totală pasivitate. Și iarăși, față de zeii care nu încetează să-și dea noi întrupări și jubilează reîntrupându-se, cu polisomatia lor, omul

2 Bhagavad Gītā, în vol. *Filosofia indiană în texte*, Editura Științifică, 1971, trad. Sergiu Al-George.

indian este învățat că lanțul reîncarnărilor reprezintă un blestem și că sinele nostru, care nu-și dorește decât liniștea în sânul celui vast, devine „sinele înnebunit” sub neîncetata lui întrupare. Nicăieri deci mai bine decât în dubla viziune indiană nu se vedește contrastul dintre horetită și ahoretie. Am fi putut ilustra perfect horetita (cea acută) cu dezlănțuirea determinațiilor la zeitățile indiene, dacă pentru lumea respectivă n-ar fi fost încă mai caracteristică *ahoretia*, în cazul societății istorice și a insului. Dar contrastul dintre refuzul ontologic în real al omului și nesațul ontologic, tot în real, al zeului spune probabil și el ceva despre această lume indiană a tuturor contrastelor. Poate că generalul ei, Brahma, este atât de vast - spre deosebire de un Iehova și Allah - încât față de el omul și societatea nu mai înseamnă nimic, iar zeii în schimb înseamnă orice.

Este însă cu totul altceva să *vrei* să ai determinații ca în horetită și să *nu* le capeți pe cele adecvate, față de *refuzul* lor. Ahoreticul refuză determinațiile în numele generalului, căruia individualul trebuie să i se integreze total, topindu-se în el „ca o statuie de sare”, ar spune gândirea indiană. Când generalul era proiectat de-a dreptul asupra individualului, prin care el se „realiza”, apăreau: precipitarea determinațiilor și orbirea, în cazul horetitei acute, tristețea de după victorie, în cazul celei cronice. Acum, în cazul ahoretiei, când mai degrabă *individualul* se realizează prin general, apar: luciditatea și nu orbirea, bucuria înfrângerii și nu tristețea biruinței. Așa s-a întâmplat cu Stoicii, singurii alături de asceți, în cultura europeană, care pot aminti direct de lumea indiană.

Stoicismul face nemijlocit racordul între rațiunea individuală și cea universală. „Ai ființat ca o parte a unui

tot. Te vei resorbi în ființa care te-a produs”, spune împăratul Marc Aurel, după ce sclavul Epictet spusese: „Amintește-ți că ești actor într-o dramă pe care autorul a făcut-o după voința sa.” Stoicul nu are deci nevoie de intermedierea determinațiilor spre a se ridica la general, în numele căruia el chiar le refuză. Cel dintâi mai spunea: „Omul are o mare putere la îndemână, aceea de a nu face nimic altceva decât stă să încuviințeze Zeul.” Sau: „Înlătură de la tine tot restul și nu te mai îngriji decât de aceste câteva lucruri.” Sau încă: „Nici o privire, oricât de fugară, la nimic altceva decât la dreapta rațiune.” Nu ai nimic de făcut decât să consimți în afară - chiar dacă ești cerșetor - și să triumfi înăuntru, ridicându-te, cu înțelesul generalului, deasupra a tot ce se petrece în lume și cu tine. Trebuie să deprinzi indiferența. „Dacă-ți îmbrățișezi copilul sau soția - cugetă Epictet în cruzimea indiferenței - spune-ți că îmbrățișezi o ființă umană, așa încât de se vor stinge, tu să rămâi netulburat.” În ce te privește pe tine ca om „socotește-te ca o ființă pe moarte; disprețuiește-ți trupul”, și fă astfel încât „partea din sufletul tău ce poruncește și domină în tine să rămână nemișcată față de orice mișcare trupească”; iar în ce privește lumea, „nu te mira de nimic, nu tresări la nimic”, spune toate acestea Marc Aurel. Cel care s-a ridicat la înțelesul întregului nu are nici măcar a rosti multe cuvinte: câteva aforisme ajung. Dar aforismele nu sunt cele explozive, ale lui Nietzsche de mai târziu, ci cugetările înțelepciunii, care nu vrea să schimbe lumea, ci doar să intre în ordinea ei mai adâncă. „Tu nu ești decât o imagine, ce nu reprezintă nicidecum realitatea”, spune tot Epictet. Într-o asemenea ultimă așezare a gândului, nici măcar determinațiile culturii și ale filozofării prea adâncite nu merită să ți le dai: „Dacă nu mi-am pierdut timpul,

mărturisește împăratul Marc Aurel, cu studierea scriitorilor, cu dezlegarea silogismelor sau cu cercetarea tainelor cerești, o datorez zeilor.” Ahoretia este aproape totală în cazul stoicilor.

Tot zeii, sau de astă dată Dumnezeuul unei religii sigure pe ea, aveau să ducă la extraordinara formă de ahoretie a asceților creștini orientali. Nici un fel de determinatii lumești nu mai sunt în joc acum. Stoicii încă mai păstrau o formă de refugiu în *mijlocul* lumii și cu împlinirea rolului în care fuseseră distribuiți de către Dramaturg. Acum, cu asceții, refuzul este și exterior, ahoretia devenind absolută, iar dacă înăuntru mai sunt determinatii conștiente, ba chiar adevărate lupte cu tulburările cugetului propriu sau cu isпитirile Celuilalt, tot ce se întâmplă în suflete țintește către o formă de împlinire, care la limită să ducă la totala desființare a determinatiilor, prin contopirea cu natura generală și prin extaz.

Nu vom întârzia asupra naturilor extatice, care sunt capătul de drum al celor ascetice și se înscriu din plin pe registrul ahoretiei. „Era lumină și limpezime în inima mea, dar nu puteam vedea nici culoare, nici făptură”, spune un extatic oriental din veacul al XVII-lea, arătând că până și determinatiile cele mai de rând, culorile și formele lucrurilor, trebuie să dispară, în gloria extazului. Vom putea trece însă, prin extatici, de la lumile de excepție, ca lumea indiană, de la doctrinele de excepție, ca aceea stoică, și manifestările religioase extreme, ca acelea ascetice, la omul obișnuit, care și el cade, mai mult decât s-ar crede la început, în forme de ahoretie, asemănătoare celor de mai sus.

S-ar putea spune că un echivalent al raptului extatic există până și în natură, regăsindu-se astfel în real un

fundal ontologic al ahoretiei extreme. Trebuie să apară, în anorganic și organic, o situație de ordinul „raptului”. Un asemenea proces ca și instantaneu, pe care ființa umană îl înregistrează odată cu pierderea ei extatică în ceva general (ca în extazul estetic, de pildă), reprezintă absorbirea directă, de către o natură mai generală, a individualului. Poți închipui deci, pe urmele celor ce scriu oamenii de știință, nu numai substanțe care smulg și atrag în organizația lor particulele altora, electroni de pildă; nu numai corpuri cosmice care prind în orbita lor alte corpuri, cum s-a spus că ar fi prins Pământul corpul Lunii, dar și substanțe sau corpuri în care altele, integrate fiind cu totul, cu extincțiunea determinațiilor lor specifice, sunt astfel pur și simplu ahoretizate. În definitiv, orice „asimilare” obținută (mâncatul, despre care gândirea indiană vorbește atât de adânc) integrează într-o realitate cu generalitate mai sigură unele naturi individuale, care-i pot fi necesare spre a se deschide, doar ea, către noi determinații, în cazul că nici ea nu rămâne, ca natura anorganică, în letargia generalității ei. Cu asemenea integrări, realitatea autoriză procese revoluționare fecunde, în locul lentelor transformări, prin acumulare treptată de determinații.

Această bună precipitare către ființă (sau adevăr) se întâlnește totuși mai ales la om, de pildă în asalturile date adevărului de către cunoaștere, ori de câte ori demersurile „inductive” (ce nu-și mai caută dinainte justificare logică, ci se produc, pur și simplu) trimit gândirea spre general, pe modelul a ceea ce s-ar putea numi o integrantă ontologică. Însă la om, încă mai semnificativ, pe această linie, decât demersul cunoașterii, este un altul: cel al iubirii.

Când se văd siliți să spună ceva despre „raptul” lor, extaticii nu pot vorbi decât în termeni de iubire. Pot fi, de

altfel, mai multe feluri de iubire (am spune șase feluri, pe linia maladiilor spiritului), dar în toate ceea ce este cu adevărat iubit se dovedește până la urmă a fi generalul. „Orice dragoste adevărată este dragoste de Dumnezeu”, spunea Max Scheler, și într-un sens laic pare a fi avut perfectă dreptate: iubim în fond doar generalul, de n-ar fi decât, la nivelul cel mai de jos cum s-a spus, că nu iubim ființa frumoasă pentru ea însăși ci în interesul speciei, al generalului. Dar când intervine luciditatea, cum este cazul în maladia spirituală pe care o cercetăm acum, așadar când suntem conștienți că iubim generalul însuși, în ființa ori realitatea individuală îndrăgită, atunci, chiar dacă nu intrăm în contemplativitatea extazului, suntem cuprinși de ahoretie. Ce mai înseamnă într-adevăr determinațiile noastre individuale, iubirea *noastră* ca atare, în fața generalului? Iar dacă acesta ne îndeamnă să ne dăm unele noi determinații, pe măsura *lui*, ele vor cădea degrabă în monotonia determinațiilor stoice, sau ascetice, sau angelice, adică vor sta sub semnul ahoretiei. Căci, spre deosebire de naturile angelice, care sunt de-a dreptul în ordinea stabilită, noi vom fi intrat în ordine printr-un act de luciditate care, cu extincțiunea voluntară a determinațiilor libere, înseamnă efectiv pentru om o formă de ahoretie.

Iubirea însăși, de altfel, în oricare formă a ei, are ceva ahoretic și aproape ascetic în ea: este un refuz al lumii, spre a prefera o singură făptură a ei, în fericirea căreia vor încăpea tot mai puține determinații noi, până la cea mai banală formă de lumească ahoretie: plictisul. Însuși plictisul superior, cel așa-numit metafizic, nu pare a fi decât o iubire prea bine satisfăcută: iubirea de luciditatea goală, ca în limpezimea de care vorbea extaticul oriental, și în care nu mai vedem nici culorile, nici făpturile, așa cum marele

dezabuzat al plictisului metafizic nu mai percepe înțelesurile și miracolul lumii.

Dacă iubirea poate crea, pe registrul obișnuit uman, un bun teren, ba chiar un exemplu pentru maladia ahoretiei, va trebui să se întâmple așa cu spectrul ei pe banda culturii, cu poezia lirică, în definitiv poezia însăși. În particular, s-ar putea regăsi în poezie cele două modalități arhetipale puse în joc de ahoretie: asceza și extazul. Poezia este, întâi, o asceză la propriu, „un exercițiu” al cugetului și inimii, dar este și în sens larg una, în speță o asceză a cuvântului, prin renunțările la care acesta este supus. Este renunțarea la funcția de comunicare imediată a cuvântului, să spunem la proza dlui Jourdain; dar este și renunțarea la funcția de comunicare superioară, prin argument și justificare logică, renunțare la funcția de cunoaștere rațională a cuvântului, a logosului; la funcția lui de istorisire, la epică, de vreme ce suntem în poezia lirică; renunțare la funcția lui de persuasiune asupra oamenilor și - cu poezia modernă cel puțin - de înstăpânire magică asupra realității. Cu atâtea renunțări, care sunt pentru cuvânt ca și o desprindere a lui de lume și determinațiile ei, poezia vrea să facă din cuvânt o nudă biruință în contemplativ. Cuvântul în el însuși - ca sfântul Simion gol, pe un stâlp de piatră -, dincolo de orice determinații ale vorbirii, cu exercițiul său pur și deschiderea sa semantică, în sintaxa contextului, către un semantism mai pur, al ideii, sau emoției, sau valorii, la extazul cărora el vrea să trimită, *acesta* pare a fi cuvântul poeziei lirice și odată cu el substanța ei. În ahoretia la care conduce ea, câte admirabile reușite nu pot fi! Dar ahoretie este, dacă n-ar fi decât pentru că emoția cuvântului poetic este atât de apropiată de emoția tăcerii, la care uneori ajunge și contemplația filozofică.

Am trecut, în expunerea cazurilor tipice de ahoretie, de la asceză și extaz la iubire, și de la aceasta la poezie. Va părea oare mai puțin justificată trecerea de la poezie la matematici? Dar nu numai că apropierea s-a făcut, în repetate rânduri; nu numai că matematicile pot avea ceva „contemplativ” în ele, cum se poate vedea la matematicieni ca Euler, cu ecuația lui în care rezuma lumea, sau cum o trădau, mai aproape de noi, un Wittgenstein, chiar un Russell; - ci, dacă e vorba să privim lucrurile din perspectiva ahoretiei, atunci matematicile ni se oferă de la sine. Fără să invocăm marile exemple de ahoretie matematică - unul din ele sortit să împace trecerea de aci a matematicilor în rând cu demersurile religioase, atât de opuse lor pe alte planuri - anume exemplul pe care-l dă Platon, atunci când spune că Zeul, ahoretic prin excelență, își dă un fel de determinații, care să nu fie cu adevărat unele (căci ar ieși din puritatea și egalitatea sa), anume făcând geometrie; fără deci a recurge la asemenea ilustrări, vom spune că matematicile trebuie invocate aci mai mult decât orice altă aventură umană, tocmai spre a se putea pune în lumină prezența și acțiunea ahoretiei *în lumea modernă*.

Nu sunt matematicile o adevărată asceză a cunoașterii? Într-un sens lărgit al ascezei (care regăsește izbitor sensul originar de „exercițiu”, evident în matematici), ele sunt o asceză a gândului cunoscător, așa cum poezia era una a gândului cuvântător. Cu ele, cugetul refuză să *cunoască* orice domeniu de realitate, se desprinde voluntar de toate determinațiile realului și pleacă în pustie, devenind un fel de „stilist”, și e, ca sfântul Simion, suspendat cum stă, pe coloana îngustă a câtorva postulate și axiome. Puritatea ahoretică a matematicianului - care nu numai că renunță inițial la orice determinații ale realului, dar se

mândrește că nu regăsește vreunele în exercițiul lui, după vorba lui Russell cum că matematicianul nu știe despre ce vorbește și *dacă* vorbește despre ceva - ar fi reprezentat un scandal, pentru cultura umană, și ar fi apărut un joc gol, căci nu pare pusă în slujba a nimic, ca alte „retrageri din lume” (pentru Pascal, geniu matematic el însuși, matematicile sunt încă un joc, iar nu o activitate serioasă, potrivit cu ce scrie el lui Desargues), dacă din puritatea exercițiului matematic n-ar fi rezultat, spre deosebire de asceză, care se pretindea în slujba lumii părăsite, o neașteptată și fantastică regăsire a lumii. Este aci una din cele mai surprinzătoare lecții ale spiritului, cu maladiile lui, în ce privește virtuțile refuzului și ale ahoretiei în particular. Din toată această asceză a gândului cunoscător, cu matematicile, a ieșit mai mult decât o biruință a cunoașterii; a ieșit, prin tehnică, o demiurgie creatoare care, la fel cu biruința cunoașterii, te face să crezi că Platon avea dreptate să spună că Dumnezeu geometrizează, dar de astă dată altfel decât în sensul că ar afla pe această cale un expedient spre a nu se plictisi.

Și totuși, ceva de ordinul ahoretiei inițiale a rămas chiar în cele două nesperate reușite ale matematicilor, cunoașterea și tehnica. Să nu vorbim pe larg de primul aspect, doar teoretic, al supraviețuirii unui „refuz”, în ce privește determinațiile reale, chiar în reușita matematicilor de a le cunoaște și explica (prin intermediul științelor la care se aplică); căci într-adevăr, a reduce toate determinațiile la expresiile matematice prin care se formulează legile lor înseamnă a le trece din real pe un ecran unde totul devine spectral; sau înseamnă a le face asemenea cu „altceva”, a le asimila și a le desființa ca atare, exact ce vrea ahoretia. Să subliniem în schimb - căci aspectul poartă direct asupra

vieții practice a omului - mai degrabă ahoretia ce se păstrează, din matematici, sau reapare la lumină odată cu universul obiectelor fabricate, un univers monoton chiar atunci când pare a fi o junglă a demiurgiei; dar mai ales să arătăm că, datorită acestei progenituri directe și indirecte a matematicilor, anume lumea tehnică, cea a industrialismului și a mașinii, viața istorică impune răspunderi *noi* omului, unele de control rațional, de raționalizare și de determinare, care par unora a sfârși prin a regăsi ceva din problema teologică a predestinației (atât de solidar cu sine este omul în tot ce face, fie în sacral, fie în profan), și în orice caz par a reactiva de pe acum ahoretia.

Omul european, antrenând după el omul planetei, este pe punctul să preschimbe catholita (maladia lui istorică, ivită pe linia căutării unui general satisfăcător), pe de o parte în todetită, adică în strădania de a găsi un individual adecvat, cu prelungirea ei în horetită, dificultatea de a-i da determinații adecvate, pe de altă parte s-o preschimbe - dată fiind luciditatea sa - în ahoretie. În fond, omul european este probabil singurul care să fi luat asupra-și *toate* maladiile spiritului (căci vom vedea despre ultimele două cum că îi revin). Acum însă el ia asupra-și în primul rând ahoretia, ce ne păruse caracteristică lumii indiene. Numai că este o *altă* variantă a ahoretiei, în măsura în care și generalul prin care se cumpănește spiritul european este altul decât Brahma.

Cu un general mai puțin vast, cu un fel de rațiune care adesea nici măcar nu-și mai caută justificările filozofice, ci se proclamă sumar drept „ordine rațională”, uneori fără nici un nume, omul din timpurile noi refuză determinațiile mai libere, atât ale naturii cât și ale ființei proprii sau societății.

El nu mai poate - în nici o parte a lumii acum - să nu planifice, să nu organizeze, să nu predetermine și să nu impieteze asupra determinațiilor libere, în perfectă năzuință ahoretică. Lumea se golește de surprize, ca la stoici, așa cum și cunoașterea tinde să se videze de noutate, sau vine - ca filozofia banală - să explice perfect, în fața câte unei noutăți, cum că așa trebuia să fie. În orice caz, noutate radicală nu mai există. O așteptăm de la eventuala întâlnire cu extraterestrii.

Nu mai afli, acum, sau nu mai întâlnești nimic surprinzător prin contact direct; cel mult pe căi indirecte. Când Maxim Gorki a coborât de la Nijni Novgorod în Crimeea, de-a lungul a mii de kilometri, în fiecare sat prin care trecea el va fi văzut și aflat altceva. Acum, călătorului cel puțin nu i se mai oferă nimic nou, în satele și orașele lumii, iar aceasta nu numai în partea răsăriteană, unde fenomenul bun de ahoretie, pe linia integrării societății (clasele tind să dispară), este evident, dar din ce în ce mai mult în orice altă parte a lumii. Oamenii se agită și se deplasează ca niciodată, dar nu mai călătoresc cu-adevărat. Dispare din lumea noastră călătorul acela care aducea cu el noutatea și o înfrunta pe a altora. Întocmai celui din pustie, noi stăm pe loc, cu extraordinara noastră mobilitate. Omul ahoretiei este însă tocmai cel care *nu mai călătorește*.

Pentru că am coborât atât de mult, de la omul experiențelor extreme ascetice și extatice, până la viețile noastre de rând din ceasul istoric în care ne aflăm, nu va părea poate nepotrivită invocarea unui destin *individual* de ahoretic. La urma urmelor o maladie, fie și spirituală, există prin bolnavi. Dacă se pot învăța din tratate tot felul de lucruri despre simptomele și sindromul unei maladii, mai rămân destule de aflat din foaia de observație a câte unui

bolnav. Dar acesta din urmă s-a prezentat singur înaintea autorului, spre a fi cercetat. Este autorul însuși.

Descriind detașat maladia spirituală a ahoretiei, el a avut surprinderea să vadă, la un moment dat, că își punctează și înrămează singur propriul său destin. De ce să-l ascundă, dacă acesta poate sluji, cât de cât, unei cercetări teoretice? Suntem toți fragmente de teorie, până la urmă, niște găze în insectarul umanității, iar dacă uneori insecta încearcă să devină entomolog, ca aci, ea nu poate decât sluji mai bine cunoașterii insectarului, înainte de a recădea în el.

Descriem deci un caz de ahoretie în înregistrarea obiectivă ce s-ar face de către un medic specialist, să spunem un „nooiatru”.

Fișă clinică

Pacientul declară că a citit la 18 ani pe Kant și că s-a simțit confiscat, pe viață, de gândirea speculativă. (Este cunoscutul fenomen de rapt, care stă aproape întotdeauna la originea ahoretiei. Doar câteodată este înlocuit de refuzul gol, în ahoretia degradată. Forma pe bază de rapt este cea pozitivă, în ciuda cortegiului ei de negații. Semnificativ e faptul că e vorba la pacient de Kant, omul care n-a călătorit niciodată, la propriu.)

De la început faptul acesta i-a schimbat viața, dându-i o timpurie, dar, după câte și-a dat seama mai târziu, falsă maturitate. Era o maturitate pe bază de atitudine, nu de conținut. Deși prins de cultură, refuza, în numele speculației, întregi domenii de cultură, cum ar fi artele, și firește refuza tot ce era aplicație practică, cercetare la teren ori acțiune. Nu lua parte plină nici la viața celorlalți, neexplicându-și bine cum le putea impune câteodată, cu

neparticipația și chiar cu ignoranța sa în domeniile lor de acțiune. (Pacientul pare a nu ști de „tăria negativului”). A simțit de pe atunci o tendință către exces, în natura sa umană, iar când a citit mărturisirea cuiva că a preferat în viață excesul în plus, și-a spus că el îl preferă hotărât pe cel în minus. (Caracter tipic al ahoretiei, care nu rezidă în „natura umană”, așa cum crede subiectul analizat, ci în actul de luciditate, fie și juvenilă, ce duce la autoîmbolnăvire.)

La întrebarea dacă n-a fost încercat de sentimentele obișnuite de atracție și iubire ale tinerilor, a răspuns că aici s-a simțit la rând cu ceilalți; dar n-a putut ascunde că a descoperit cu interes, pe linia excesului în minus, câtă putere de atracție conferă refuzul - adesea stimulat bineînțeles - de a te lăsa tu atras. A făcut chiar o teorie a donjuanismului prin non-cucerire, după cum a făcut un fel de teorie a non-actului și, practic, a non-posesiunii, a cărei vocație spre norocul său - recunoaște el, dată fiind situația istorică în care avea să trăiască - a avut-o. A făcut de asemenea o teorie asupra celor cinci înțelesuri ale lui non-A. (Aici l-am oprit, mulțumit fiind cu această proliferare a negativului, semnificativă pentru ahoretic în cadrul vieții lui.)

A continuat prin a mărturisi că se simțea astfel cu negativul căpătând „virtutea”, și începea să fie cuprins de orgoliu; dar a înțeles încă din anii tineri limitele virtuții goale. Întâi, ea riscă să fie ceva „pentru alții”, dacă este pe bază de simplă *atitudine* virtuoasă; așa fiind, este prea mult legată de refuzuri, ceea ce nu arată a virtute adevărată; în sfârșit, a văzut că, în cazul său, virtutea este mai mult virtuozitate, și atunci a început s-o suspecteze ca atare. (Cade în chip potrivit, cu virtuozitatea, asupra caracterului

ascezei la acest nivel lumesc, de a fi exercițiu și atâta tot, mai ales la ahoreticii înrăiți în maladia lor.) Dat fiind că-și simțea o anumită ipocrizie, prietenii spunându-i uneori că are ceva de jezuit în el, când nu-l onorau cu calificativul de „diabolic”, a căutat să compenseze nesiguranța așezării sale morale cu o virtute care-i părea, de rândul acesta, autentică: cea a „secretariatului”. Prin aceasta pacientul înțelege punerea în acțiune, cât de cât organizată, a altora, prin buna lor valorificare cu ajutorul unei idei pe care o arunci în discuție, sau a unei imperceptibile programări în întâlnirile cu ceilalți, chiar fără a ajunge la organizarea de grupări (literare sau ideologice) al căror secretar-demiurg să fii. Îi plăcea condiția aceasta de secretar, adică de om care se segregă și secretează pe sine, acționând oarecum din umbră, dar de fapt din miezul lucrurilor, spre a vedea pe alții dezlănțuindu-se. Mergea până la a-și risca propria înfrângere, în câte o discuție, spre a mobiliza mai bine pe ceilalți (ce forme minore poate lua bucuria stoică a înfrângerii) și a rămâne apoi deoparte, invalidat în aparență, dar agentul principal neștiut. (Neașteptat de semnificativ: nu-ți dai *tu* determinații, ci favorizezi pe alții să și le dea. Este un „transfer de acțiune”, de reținut pentru cazul ahoretiei, cu dublul ei joc de pasivitate și activitate inhibată.) Pe linia aceasta, obținea o stare de indiferență (tipică maladiei!) care-l făcea să spună că trebuie să iubești alternativa în întregul ei, cu amândouă posibilitățile deodată: „Dacă-mi reușește păcatul este bine, am voluptatea; dacă nu-mi reușește este bine, am virtutea.”

Toate acestea se petreceau sub falsul calm al primei tinereți. Nu l-au atras - l-am întrebat - experiențele extatice, fixatoare? Recunoaște că s-a ferit de ele ca prea ispititoare, fiind reținut de extazul speculativ, pe care simțea bine că

nu-l poate obține, decât după ani de „exercițiu” (bineînțeles că în acest sens i-a plăcut de la început *Parmenide*-le lui Platon); dar seducția muzicii avea s-o resimtă câtăva vreme, văzând în muzică un nemăsurat „exercițiu” al sentimentului și fixându-se la Bach, în care, chiar dincolo de *Kunst der Fuge*, vede exercițiul absolut. La o reflexiune mai târzie, toată cultura i s-a părut a fi așa: „Don Quijote este un exercițiu, teatrul și Shakespeare în felul lor un altul, Goethe, toată filozofarea, exercițiu încă.” (L-am oprit iarăși, reținând doar perspectiva ahoreticului asupra fenomenului de cultură.) Din poezie a reținut mai mult cuvântul, în puritatea lui, simțind de tânăr că un cuvânt poate fi mângâiat sau compătimit ca o ființă vie. A deplâns de pe atunci pățania cuvântului „petrecere”, în limba română, o vocabulă atât de aleasă, căzută în mâinile chefliilor. (Poate are dreptate lingvistic, dar pe plan de viață petrecerea, în sens bun, reprezintă ceva plin, pe când sensurile pe care le regretă el, ca ahoretic, stau suspendate deasupra vieții.)

Nu știe bine de ce a venerat atât de mult matematicile. A gustat destul de puțin din ele, este drept, nu le-a putut duce până la un capăt, din teama iarăși să nu fie confiscat de altceva decât de gândirea speculativă, dar a păstrat tot timpul cultul lor, cu o devoțiune de ins repudiat, reluându-le de două sau trei ori zadarnic, în anii mai târzii. Poate i-a plăcut în ele faptul că reprezintă o nobilă formă de non-cunoaștere, ca și speculația, în timp ce tot restul științelor are apetitul „primitiv” (oroarea ahoreticului) de a cunoaște ceva anumit, căzând în mutilarea și unilateralitatea care se plătesc atât de grav acum. Dar, după cum insistă el, nu înțelege bine ce l-a fascinat în matematici întotdeauna, dându-i „deznădejdea” lor. (Ca și cum n-ar fi de la sine înțeles că, suferind de maladia lui

spirituală, era inevitabil să venereze acest suprem fel de a nu face nimic, care sunt matematicile în ceasul lor pur.)

Fapt este că de la vârsta de 25 de ani s-a retras voluntar din orice angajare. În afară de câteva călătorii de studii (călătorii de non-călător!) și de scrieri, n-a făcut nimic. Declară hotărât, recunoscând totuși că de la un moment dat a fost favorizat de împrejurări la inacțiune: „Timp de 30 de ani n-am făcut nimic.” (Este un fel, iarăși caracteristic, de a-și ahoretiza propria sa viață, nevroid să *vadă* în ea nici un fel de determinatii. A trebuit să insiste. Nu a făcut chiar nimic, în sens de participație directă? Nici un act de viață publică?) A mărturisit o excepție, recunoscând că a întreprins *totuși* un act de participație; dar a ales, spre a-l săvârși, momentul când „nu mai era nimic de făcut”. I-au plăcut în viață învinșii, mărturisește el din nou. A înțeles să sprijine o acțiune când totul era compromis. (Bineînțeles că așa era sortit să facă un ahoretic, omul în stare să plece la război după ce războiul s-a sfârșit, ba încă de partea celui înfrânt.)

Dar războiul propriu-zis, care cădea în anii săi plini? Aci s-a însuflețit puțin. Războiul a fost o experiență extraordinară, pentru el. Știa dinainte despre război cum că, în ciuda ororii lui, atrăgea pe unii oameni. Le dădea posibilitatea să scoată, din cutiuța lor tainică, un alter-ego pe care viața obișnuită îl lăsa nevalorificat: un om de pildă care știe să comande, un întreprinzător, chiar un erou. Pe urmă, îi atrăgea războiul și pentru că, într-o societate în care ei trăiau prea mult sub false răspunderi, războiul îi așeza în perfectă și bună iresponsabilitate, limitându-i la o singură acțiune. Pe el, în schimb, îl interesa războiul pentru altceva: ca *inacțiune* (pur și simplu!). Nu numai că el te scoate din orice activitate susținută, în viața privată și chiar

publică; nu numai că te aruncă într-un fel de neant, în care trebuie doar să supraviețuiești și viețuiești, dar în el însuși războiul i-a apărut ca o imensitate de inacțiune: nouă zecimi din oameni nu se bat (iar el a fost dintre aceștia). Toată lumea așteaptă un moment culminant, care, când se petrece, nu mai stă sub controlul nimănui, iar în rest nu se petrece nimic propriu-zis. *Nimic nou pe frontul de vest* este un titlu perfect adecvat stării de război (după el). A aflat cu încântare, de la alții, despre „inacțiunea” din primele linii chiar, ca și despre faptul că mulți oameni au făcut lecturi esențiale tocmai pe front. Războiul îi pare o mare școală de *non-întâmplare* în toate sensurile, până la întâmplarea finală, venită peste capetele noastre. (Este viziunea ahoreticului despre apocalips.)

Apoi a venit „straniul interludiu”, mai ales când te-ai așezat prost în partida desfășurată. Dar, după el, lucrul acesta poate fi folosit ca un câștig, căci te aruncă pe margine, pe tușe, cum se spune în sport. Viața „marginală” i s-a părut o condiție potrivită pasivității lui active, și el admiră tot ce se petrece la margine, începând de la experiențele omului în situațiile-limită, până la condiția de „mărginean”, pe care a înregistrat-o cu satisfacție în viața mărginenilor ardeleni, de pe granița Carpaților, cu acel alt statut al lor și cu altă împlinire decât cea prin determinațiile cetățeanului obișnuit al statului. În cazul lui însă, ca și al altora, marginalitatea nu era recunoscută și acceptată ca pozitivă, în ceasul respectiv, ci suspectată și amenințată ca atare. Sub primejdia unei sancțiuni, el a trăit ani de-a rândul cu o secretă voluptate (din plăcerile ahoreticului!). Nu era, pe atunci, strivit de nici o răspundere, cum erau cei ce activau prin participație, și pacientul declară că a resimțit în acel straniu interludiu, fiecare zi liberă drept un

dar. „Un minimum de persecuție nu strică în viață”, spune el.

Mai mult încă, tocmai despre perioada aceea de „așteptare” (așteptarea să i se întâmple ceva!), vorbește ca de ceasul cel mai însuflețit al vieții sale. A trăit, după câte spune, timp de cinci ani sub febra „tăriei negativului”, pe care acum o adâncea la Hegel, dar mai ales sub extraordinara fervoare de viață a lui Goethe. Pretinde chiar că a avut cu Goethe - în lecturile desfășurate pe ani, din autor și comentatorii mai de seamă - un contact neobișnuit, unul de conviețuire și participatie directă. A benchetuit și jubilat cu Goethe, spune el, s-a logodit de mai multe ori și a rupt logodnele cu el, a administrat un stătuleț, a fugit apoi în Italia, s-a întors și cufundat într-o cercetare pseudoștiințifică, apoi în lumea teatrului; a dezbătut, cu marele său prieten și cu Schiller, toate problemele culturii, s-a săturat de viață și a reluat, cu dragostele târzii, nesațul ei, a fraternizat cu Faust și mai ales cu Mefisto, după care a schițat un salut lumii și a spus cu Goethe: „Es is gut.” (Sentimentul ahoreticului că trăiește și își dă determinații dacă vede pe altul trăind; experiență de „viață prin delegație”).

Când reclusiunea a venit, după mai bine de 10 ani de așteptare *activă* (spune el), era aproape obosit de intensitatea vieții trăite (respectiv netrăite) și, până la un punct, își dorea câtva timp de reculegere, ca să se regenereze. Dacă nu ar fi înregistrat experiența amară că toate lucrurile pe care le facem și nu le facem, chiar izolarile noastre, au un caracter *social* și privesc într-un fel pe alții, făcându-i să plătească pentru noi această intrare într-una din puținele mari singurătăți ale omului modern, care este reclusiunea, i s-ar fi părut o încântare, de vreme ce lucrurile

se petreceau într-un ceas când mâniile se stinseseră și când totul se reducea la un „exercițiu” și o demonstrație, pentru potolirea spiritelor și definitivă așezare a lucrurilor pe făgașul pe care intraseră. Aci între patru pereți, cu unul, cu douăzeci de oameni, sau singur, se putea recăpăta un pic de vlagă spirituală. Aci, mai presus de toate, poți recăpăta conștiința că ești un *subiect* uman, în timp ce lumea din afară te transformase, chiar sau mai ales cu situațiile ei bune, într-un adevărat obiect al ei. Firește, subiectivitatea ta este foarte plâpândă, și abia în asemenea împrejurări îți vezi toată puținătatea și netrebnicia ta ca om sau spirit, cu o memorie care-ți aruncă peste pragul de conștiință toate aluviunile ei impure, cu o imaginație care intră repede în vrilă și cu un cuget care nu știe să domine nici procesele de conștiință, nici problemele pe care ți le pui. Cu toate acestea, mititel cum ești - *ein kleiner Mann ist auch ein Mann*, citează el din Goethe -, devii acum un adevărat subiect și începi să vezi cum alții din afara pereților tăi, medicul ca și bucătarul, sau Argusul cu nenumărați ochi ațintiți asupra-ți, sunt ei un fel de obiecte umane, care te servesc și te păstrează pe tine, ba până la urmă îți devin un fel de aliați.

În fond, dacă știi să te așezi bine în viață (adică să te retragi bine, după ahoretic), toți și toate îți devin aliați, așa cum îi spusese cândva un băiețel că „să-ți dea restul” înseamnă, credea copilul, tu să n-ai destul, iar celălalt să-ți dea restul. Abia aici a simțit el adevărul vorbei acesteia, care este valabilă pentru întreaga cultură, unde tu nu știi destul și știința lumii îți dă restul, ba este valabilă și pentru o societate ideală, în care nimeni nu are destul, dar buna stăpânire și frățietatea oamenilor face astfel încât să i se dea restul. Chiar în condițiile de dușmănie, pretinde el, dacă

lucrurile nu duc la acea inumană soluție a „contradicției” care este anularea - o condiție primitivă, a cărei barbarie singură logica modernă o păstrează în cultură, spunând că A și non A se anulează pur și simplu -, atunci una dintre părți integrează, nu distruge pe cealaltă. Iar după cum „nu se știe niciodată cine dă și cine primește”, nu se știe niciodată cine integrează pe celălalt și cine este integrat, ca în capitolul lui Hegel cu sclavul și stăpânul. Nu se știe niciodată cine vine cu bănuțul lui și cine dă restul. (Viziunea idilică a ahoreticului cu privire la adversitate și urâtențiile lumii.)

Când a ieșit din experiența aceasta, i s-a părut că el n-avea destul și toată lumea din afară venea să-i dea restul. Și-a amintit, atunci, de o vorbă a lui Talleyrand, pe care a schimbat-o după gândul său: „Qui n’a pas vécu *après* la révolution n’a pas connu la douceur de vivre.” Totul i se părea incredibil de bun și de sporitor, pe măsura speranțelor lui și puțin pe deasupra. Se împlinise în lume revoluția tehnico-științifică, fără să-și fi arătat încă amenințările. Ea aducea promisiuni miraculoase, atât pentru societate cât și pentru individ: un control, acum firește organizat iar nu tiranic, asupra neastâmpărului economic al omului, o fericită raționalizare, în sfârșit sigură, a societății, un fel de programare a ei, cu prognoze care să reducă virulența și dezechilibrul „noului”, o programare chiar a insului, începând de la forme de eugenie și până la înzestrarea lui cu capacități spirituale sporite, dacă n-ar fi decât cu o memorie mai bună; o lentă omogenizare, care să nu suprime diversitatea, dar să-i tocească ascuțișul; spectacolul suportabil al lumii, în sfârșit - ca în teatrul antic, unde spectatorul cunoștea dinainte mitul pus în tragedie și nu venea să vadă decât *cum* a fost

dramatizat -, adică al unei lumi în care nu mai este nevoie să călătorești pentru că ești în ea pretutindeni. (Pacientul redă astfel imaginea lumii viitoare în cugetul unui ahoretic, cu parfumul ei de optimism.)

Trecuseră ani în care nu făcuse nimic, și acum îmbătrânise. Dar tocmai în ceasul acesta era ceva de făcut! (De reținut ceea ce urmează, căci este caracteristic la culme pentru mentalitatea ahoreticului.) După atâta non-călătorie, putea spune că ajunsese undeva. În definitiv, aștepti toată viața să se întâmple cu tine ceva miraculos, și nu se întâmplă nimic. Dar o notație răzleață a lui Creangă - „se vede că a și venit, de vreme ce n-a mai venit” - i s-a părut teribil de potrivită pentru capătul de viață al oamenilor, iar numai câțiva (ei, ahoreticii) sunt în măsură să valorifice așa lucrurile. Viața este o pregătire pentru îmbătrânire, spune el. I se pare una din marile vorbe regretabile și vane ale umanității aceea cum că „viața este o pregătire pentru moarte”, din păcate o vorbă invocată de oameni de formatul lui Socrate, al lui Pascal, sau până la un punct invocată de un Heidegger. Dar este ceva absurd, dacă nu gândești, platonician sau orfic, cum că vei „reveni” din moarte la viață. Pregătirea pentru o stare fără conținut și fără orizont? Pentru un prag în cel mai bun caz? Pentru neant, într-altul? Viața este în schimb o pregătire pentru ceasul în care, în sfârșit, omul poate face *de la el* ceva și poate fi cu adevărat în act: pentru îmbătrânire.

(Orice comentariu de aci înainte e de prisos: lucrurile vorbesc singure. Cel mult se poate sublinia că este în joc revanșa ahoretiei asupra vieții, cu senectutea, prin transformarea negativului ei în pozitivul vieții.)

Dacă viața nu este un *crescendo*, atunci ea rămâne o simplă chestiune de biologie. Ce splendidă este

îmbătrânirea - nu bătrânețea propriu-zisă, dacă ea trebuie să însemne decrepitudine -, cu ceasul acela când pornirile secundare ale vieții se sting, una câte una, și când rămâne esențialul ființei tale; când vezi că totul a tins către punctul acesta de acumulare al vieții tale, în care se condensează și precipită întreaga viață. Ai ieșit acum de sub tutela speciei, a societății, ca și a deșartelor tale avânturi sau ambiții, și ești în sfârșit om, unul liber, subiect uman, iar nu ființa manevrată de toți ceilalți. Nu mai trăiești nici sub deșarte speranțe - să se întâmple ceva, să se întoarcă cu 180° lumea, să coboare peste tine cine știe ce investiție sau fericire -, nu mai trăiești deci sub „ce sale espoir”, cum spunea un scriitor francez. Nu mai poți aștepta, amâna, spera nimic. Dar așa fiind, este singura vârstă când nu mai trăiești *în suspensie*.

Fiecare om este într-o suspensie - și până la un punct este bine să fie așa, spre a nu face afirmații de sine lipsite de maturitate. Dar cum să facem, în anii mai tineri, ca, rămânând în suspensie, în deschidere și pregătire, să nu fim totuși ființe mutilate? Este toată înțelepciunea timpurie aci, pe când înțelepciunea târzie reprezintă, dimpotrivă, eliberarea forțelor tale creatoare. Cei ce îmbătrânesc cu plinătate - cei câțiva, dar esențiali lumii - trebuie să fie un fel de „supernove” ale umanității: să lumineze puternic, apoi să se stingă în explozie.

La urma urmelor, toți cei activi lucrează pentru astfel de oameni, spre a-i susține pe ei. Și cum oare, o *treime* din umanitate - căci atâția vor fi în curând cei intrați în feeria îmbătrânirii - treimea cea mai învățată de ani, cea mai încercată și luminată de viață, să reprezinte ea partea *decrepită* a umanității? Dar este o ofensă pentru om, pentru spirit, pentru marele creator, sau pentru natură. Să nu

crească oare nimic în noi, de-a lungul vieții, iar creșterea omului să fie doar a dinților, a celulelor, a scheletului?

Dar *acum*, abia, tot ce s-a acumulat de-a lungul anilor poate rodi cu adevărat. Dacă este drept că, în planul creației științifice, prima parte a vieții poate fi mai fructuoasă, căci îți trebuie o acuitate, o atenție și o energie a spiritului care țin aproape de animalitate la fel de mult ca de spirit (câtă bună animalitate nu-i trebuie unui matematician ori fizician, ca să-și facă descoperirile), în schimb pentru lumea valorilor și cultura umanistă, partea a doua a vieții este cea cu adevărat creatoare. Nu numai bărbaților, dar chiar femeilor, partea a doua a vieții, cu eliberarea ei de natură, le creează marile prilejuri ale spiritului. Ce ar fi umanitatea fără înțelepciunea ei? Ce este ea astăzi, fără această înțelepciune? Căci poate de aceea este atât de multă nesiguranță în reușitele de astăzi, pentru că umanitatea n-a avut îndeajuns, în trecut, prilejul bunei îmbătrâniri. Oamenii se stingeau prea tineri.

Ceva nesperat se oferă umanității, o maturizare prin ani, care să dea lumii *sensuri*, nu numai cunoștințe, cum a dat lumea prea tânără de până acum; sau care să dea sensuri tocmai acestor cunoștințe, venite cu feeria, dar și cu explozia lor poate prematur peste o lume încă tânără. Suntem în ceasul în care toate exploziile pot să se producă; dacă însă vom ști să găsim o fericită imploziune în îmbătrânire, omul și spiritul vor jubila în lume.

După prezentarea ahoretiei, atât pe cazuri generale, cât și, în mod excepțional, pe un caz individual, descrierea ei rezumativă e simplă: este maladia născută sub un *rapt* sufletesc ori intelectual, ducând la o bruscă *iluminare* sau luciditate de conștiință, ce face pe subiect să-și interzică

participația, să-și domine determinațiile, să vadă pozitivul *non-actului* și al negativului, acceptând *înfrângerea*, asimilând-o și intrând în *indiferență*, iubind tot ce se desprinde de lume ca atare, de la *asceză* și *poezie* până la *matematici* și spectacolul *revoluției tehnico-științifice*, punând viața și istoria sub ordinea *rațiunii*, care desființează *noul* și proclamă rodnicia *non-călătoriei*. Ahoretia, ca refuz al determinațiilor, își dă măsura ei în ceasul *senectuții*, când nici una din determinațiile oarbe ale lumii nu mai întinează spiritul.

VI – Atodetie

Platon suferea de todetită atunci când se străduia să găsească o cetate anumită - adică o realitate individuală - asupra căreia să-și aplice ideea sa generală despre stat. În schimb ar fi suferit de *atodetie* (făcând și pe alții să sufere) dacă și-ar fi aplicat efectiv ideea sa despre stat. Căci în acesta, dacă s-ar fi înfăptuit, realitatea individuală, care acum era simplul cetățean, ar fi urmat să fie nesocotită (fiecare tânăr, după *Republica*, ar fi aparținut tuturor, nu familiei sale, iar nimeni n-ar fi avut dreptul până la 50 de ani să părăsească cetatea), în așa fel încât orice adept convins al concepției respective ar fi trebuit să refuze *unul* din termenii ființei, individualul, crezând totuși că numai astfel obține, în cetatea ideală, ființa istoriei.

Cu todetita, descrisă mai sus, omul tindea să obțină individualul, fără să reușească întotdeauna; cu atodetia, în schimb (de la același grecesc *tode ti* = acest lucru anume), omul îl refuză conștient. Aceasta din urmă reprezintă, ca și ahoretia, o maladie a *lucidității*. Cu atât mai mult este în joc luciditatea, în cazul ei, cu cât ea invocă limpede cunoașterea, una oricât de joasă și rudimentară. De aceea și iese atodetia la iveală în ceasul maturității târzii a popoarelor și indivizilor (ceea ce poate fi foarte devreme, istoric), luând chipul cultivării, al modelării, al nuanțării, al ceremonialului, al culturii și, până la urmă, al comentariului. Popoare întregi, ca și inși, au putut fi un simplu comentariu la câte o religie, la o etică, sau la o „idee” pur și simplu.

Pe o treaptă mai ridicată, ce ar fi viața fără comentariul ei? Pe de altă parte - la unele popoare din trecut și poate chiar de astăzi - ce ar fi viața socială fără ceremonialul ei? Și

de altfel, ce ar fi societatea în general, fără stăpânirea controlată a realităților individuale? Iar toate se petrec sub semnul unei *cunoașteri*, care poate sau nu ține seama de individual, ba care se poate prinde în consecvența cu sine până la refuzul individualului. Atodetie.

Cunoașterea de care vorbim nu ia chiar de la început forma clasică a culturii, ci pe cea a cultivării omului prin „sacru” și religiozitate. Sub acest raport, tocmai, maturitatea târzie a popoarelor și înșilor apare timpuriu în istorie, cu titlul cunoștințelor, respectiv credințelor de tot felul, organizate în practici, dacă nu încă instituționalizate. În timp ce majoritatea credincioșilor se supun ceremonialului, câțiva din fruntea lor *cunosc*, sau cred a cunoaște cu adevărat, astfel încât, dacă la ahoretie, cu refuzul determinațiilor, caracterizator era ascetul sau extaticul, la atodetie în schimb, cu refuzul doar al individualului, caracterizator este tipul preotului (al deținătorului de adevăruri). Chiar în civilizația noastră perfect profană, omul de cultură exercită, sau ar trebui să exercite un sacerdoțiu, așa cum pentru atodetia tipică a Chinei de altădată (în contrast cu ahoretia tipică a Indiei) știutorul ordinii și al ceremonialului avea să păstreze statornic un caracter sacerdotal.

Sub o asemenea endemică atodetie au trăit așadar popoarele, până la afirmarea *persoanei*, adică a individualului, în versiunea eroului (și poate a filozofului/sofistului) din vechea Grece, iar mai târziu în versiunea persoanei creștine și în sfârșit a persoanei libere din cultura europeană modernă. Majoritatea seminiților au acceptat istoria drept una a delimitărilor pe care și le dă, prin ele, câte un sens general (uneori doar tribal). Un astfel de sens general este, cum o sugeram, cel pe care l-au dat, la

o treaptă mai înaltă, marile religii. Cu sacrificiul individualului, grupe umane întregi s-au văzut puse în slujba câte unei idei religioase, aducându-i nuanțe și versiuni noi, mai degrabă decât împlinindu-și exemplarele lor umane prin ele. Astfel, ideea islamică se nuanțează în versiunile felurite ale lumii arabe, trecând apoi în versiunea seminișilor otomane, unde s-a dovedit prea largă și steril fanatică. La rândul său, chiar creștinismul, în care totuși apărea ideea persoanei umane și a mântuirii ei ca persoană, își dădea bine cunoscutele delimitări masive (Orient grec, Occident latin), pentru ca apoi, prin ideea protestantă, să se nuanțeze în nenumărate secte, dintre care unele cu reală capacitate de afirmare istorică. Iar în Asia, ideea budistă și-a asigurat adeziunea câtorva comunități etnice, spre a se defini și redefini prin ele. Cum să nu existe, atunci, istorici care să vadă lumea trecută prin perspectiva câtorva „idei” (cum face Spengler, istoricul atodetic prin excelență, care nu mai vede individualul istoric ci analogicul, sau vede individualul doar la nivelul a opt mari culturi), dacă religiile trecute oferă un asemenea spectacol în care eroul propriu-zis este generalul?

Dar o mai subtilă experiență istorică, tot sub semnul atodetiei, o trăiesc comunitățile ridicate la nivelul de cultură rafinată. Poate că maurii au fost, la un moment dat, într-un asemenea caz. În trecutul mai îndepărtat, Egiptul și China putuseră efectiv *stagna* în rafinamentul și nuanțarea unui cuprins de sensuri generale gata obținute. Astăzi încă, aceeași Chină în care ideea directoare hotărâște, dincolo de persoană, prezintă un splendid exemplu de convertire în pozitiv a fenomenului de atodetie, sub semnul căreia stagnase prea mult. Ba în ceasul de față al veacului XX, chiar Franța, aceeași Franță care a trecut prin pozitivul

câtorva maladii spirituale, face în chip exemplar experiența nuanțării, prin spirit și inteligență, a ideilor europene create sau măcar sintetizate de ea, cu riscul unei stagnări istorice (spre deosebire de atodetia, acum activă, a Chinei), de felul celei ce apare în orice societate prea rafinată, un risc ce dublează, în cazul Franței, pe cel al cosmopolitizării. S-a ivit poate, în marea țară occidentală, ceasul frumos al amurgului istoric, când toate sensurile generale se delimitează subtil, până la propria lor dispariție. Dacă însă se va spune că într-o cultură cum este cea franceză individualul nu este refuzat - ca în lumile asiatice -, ba dimpotrivă, afirmat la extrem, vom răspunde că exacerbară conștientă a individualului (afirmarea fiecăruia cu toate libertățile, până la vanitatea oricărei afirmări și histrionat: toți fac „trois petits tours et puis s'en vont”) echivalează cu refuzul lui conștient. Este acolo o altă formă de atodetie. Când contează atât de mult, individul nu mai contează.

S-ar putea crede, după cele de mai sus, că atodetia ar apărea doar la scară istorică, și anume prin anihilarea individului, în interesul comunității și statului. În definitiv, orice stat și orice regiment se preferă pe sine individului, sfârșind prin a fi atodetia însăși, adică refuz al individualului. (De aci protestul occidental de astăzi al atâtor tineri și bătrâni împotriva opresiunii, adesea bine camuflată, a formelor statale, dar de aci și adânca idee marxistă a dispariției finale a statului.)

Numai că atodetia nu apare doar în supraindividualul comunităților istorice, ci în individ însuși. Maladia aceasta spirituală poate fi, mai mult chiar decât celelalte, una a popoarelor (de vreme ce refuză tocmai individualul), dar cu siguranță, ca reprezentând o maladie constituțională a

omului pe linia ființei și a precarităților ei, ea trebuie să revină deopotrivă omului ca ființă individuală.

Pentru că însă este o maladie izvorând în primul rând din cunoaștere (și din excesele ei eventuale), ea apare în individ mai ales la nivel de cultură. Căci favorizând cunoașterea - care în linii mari este a generalului, cum trebuie să admitem cu Aristotel -, cultura sfârșește prin a fi o familiarizare cu generalul (legile, teoriile, ideile) de tot felul, într-o măsură atât de largă încât poate duce nu numai la uitarea provizorie a individualului și nevoia de a-l regăsi, ca în todetită, ci adesea dimpotrivă, la o deliberată părăsire a tot ce este individual, în convingerea că numai generalul și nuanțele pe care i le aduc determinațiile interesează cunoașterea și chiar realitatea. Cultura conduce la un „sentiment muzical al existenței”, cum s-a spus uneori, și la o suspendare, iarăși ca și muzicală (de la „muze” în definitiv, zeițele întregii culturi), peste orice realități individuale.

Așa cum acatholia va fi o maladie a civilizației, atodetia pe care o înfățișăm acum este a culturii. Dacă în societate ea capătă forme opresive și chiar tiranice, în om, și în particular în omul de cultură, ea va fi poate cea mai frumoasă și superior creatoare maladie a spiritului, dovedind - dacă mai era nevoie - că aceea ce suntem siliți să numim „maladii” înseamnă, în ordinea spiritului, adevărate izvoare de viață pentru acesta. Puține sensuri ale omului pot fi mai nobile decât îndeletnicirea cu generalul, iar dacă în celelalte maladii generalul este pus în joc indirect, acum el este cunoscut și contemplat pentru el însuși, cultivat fiind cu o iubire ce merge până la interesul pentru tot ceea ce i se poate întâmpla chiar lui. Căci are și generalul pătimiri, în pura lui devenire. Este destul să respingi

deliberat orice întinare a lui cu individualul, spre a o vedea.

Desigur, cunoașterea se poate întoarce asupra vieții (prin tehnică în special, în cultura europeană, prin înțelepciune umană, în cea orientală), dar bucuria ei plină este de a rămâne suspendată. Există o dragoste pură - la capătul ei un „amor dei intellectualis”, cum vroia Spinoza - care poate lua formele cele mai umile, fără a înceta să fie subjugătoare în numele generalului. Merită să trăiești viața spre a vedea cum a trăit Goethe, a spus un biograf englez de-al lui, așadar merită să refuzi individualul *tău* sub magia generalului altuia. Merită să trăiești spre a înregistra delimitările, nuanțele, vicisitudinile sensurilor generale, fie că e vorba de o natură arhetipală („on dit Goethe comme on dit Orphée”, spunea Valéry), fie că e vorba de marile instanțe ale culturii, societatea, gândirea, natura transfigurată sau zeii.

Adevărul însuși, ce a devenit în cultură? Nu unul ce se întoarce asupra realului individual, ci - așa cum se vede astăzi în cultura marilor rafinați - unul care se cere cultivat pentru el însuși. Iar așa cultivat, adevărul încetează să fie capăt de drum și siguranța atinsă. Ne încântă, prin cultură, tocmai prefacerea lui neîncetată. Vorba lui Lessing, cum că între adevăr și căutarea lui ar alege căutarea, ne apare astăzi vinovat rigidă (*sau* căutare, *sau* adevăr) și chiar puțin ridicolă în solemnitatea ei. Nu sunt în joc căutarea și adevărul, ci adevărul însuși se caută mai departe, se delimitează și determină mai bine tot timpul, integrând adevărurile vechi, pe care le pune în minorat. S-a ajuns, în ceasul acesta de cultură superioară pe care îl trăim, la un fel de educare a adevărurilor (așa cum s-a vorbit de educarea naturii). Lumea generalurilor, care părea să fie una de adevăruri stabile, s-a prefăcut pentru rațiunea

omului contemporan într-o fascinantă lume ideală, una de laborator, în care omul de știință nu numai că se bucură de excepția care confirmă regula, dar își dorește excepția care să *infirme* regula, năzuind către o dezmințire a legilor sale, spre a le putea lărgi. O simplă gânganie ce ar apărea într-o navă spațială ar fi un nesfârșit izvor de îmbogățire a legilor știute cu privire la viață. Dar gângania ca atare, cu biata ei realitate individuală, nu ar interesa.

Întocmai omului care își nuanțează și revizuieste adevărurile, realitatea poate fi privită și ea ca punând în joc regularități, orânduirii, legi ce neconținut se specifică; dar făcând așa, ele se adaptează și modifică, sau măcar se nuanțează și redefinesc. Evoluția speciilor, de pildă, se petrece prin educarea și transformarea lor, așadar prin delimitările generalului în noi modalități, care interesează prin ele însele, nu prin exemplarele individuale ce ar obține. Cu sau dincolo de Darwin, evoluționismul oferă rațiunii un prilej de desfătare pură, în măsura în care nu numai situațiile de viață pot fi infinite dar și speciile (eliberate de rigiditatea inițială de a fi date întocmai de creator) nu rămân nici ele la rigiditatea unui capăt de drum, ci evoluează ele însele mai departe, putând fi practic infinite. Cultura aduce acest bun primat al posibilului asupra realului, făcând rațiunea să vadă - nu doar să presupună, ca în concepția lui Leibniz asupra lumilor posibile - bogăția de care este încărcat realul. Aci se poate limpede face deosebirea între posibil și posibilitate, posibiluri și posibilități. Căci posibilități are doar individualul, care acum nu mai contează; pe primul plan stau *posibilurile* generalului.

Li se întâmplă multe lucruri și fapturilor generale, oricât de neschimbate ar părea ele ochiului obișnuit, înăuntrul unei perioade limitate, cel puțin. Cunoașterea nu

tinde să ridice numai la lege, ci ea poate fi și o recunoaștere a vicisitudinilor legii, sau a adevăririi ei, până la acea situație extremă despre care vorbea Hegel spunând că o natură generală (divinul, în exemplul său) se dovedește efectiv a fi adevărată doar atunci când este capabilă să se confirme prin tot ce o poate dezminți (prin întruparea într-un om istoric, spunea el, în ceasul cel mai mizerabil din istoria poporului respectiv).

Este simplu acum să relevăm că desfătarea aceasta spirituală, cu renunțarea atodetică la individual și privind doar vicisitudinile generalului, se petrece cu deosebire în conștiința celui ce filozofează. Am citat cazul lui Spinoza, cu substanța sa unică, în marginea căreia nu rămâne loc decât pentru o iubire intelectuală, dar putem cita cu mai sugestive justificări cazul lui Kant. Ahoretic în viață, adică lipsit de determinări, Kant este atodetic în filozofie, la nivelul cel mai ridicat și creator. El refuză - spre deosebire de un Hegel mai târziu, care va urmări neîncetat să capteze individualul istoric - orice recurs la realități individuale (chiar și la exemple, cum s-a observat) invocând doar generalul și determinațiile lui din sânul realității. Kant dă, cu „Criticile” sale, tocmai un sistem de filozofie cu accentul pe *fenomene*, adică pe determinații, atât ale lumii exterioare cât și ale omului. La el intră în joc una din cele mai strălucite modalități de filozofare, în cadrul căreia - în chip răsturnat față de banala ridicare la general a bunului-simț filozofic - generalul singur este cel care-și dă determinații și se delimitează.

Într-adevăr, individualul se reduce, cu criticismul, la materia și diversul pe care le oferă lucrul în sine, de necunoscut; așadar, individualul este hotărât refuzat. Dar generalul de la care pleacă criticismul nu mai este, ca la

Spinoza, o substanță unică și tiranică, ci o sugestivă *ordine* generală, cea a formelor apriorice. Cu numai 14 forme, două ale sensibilității (timpul și spațiul), 12 ale intelectului, categoriile, Kant regăsește, descrie, ba chiar justifică toată fenomenalitatea lumii. Este un admirabil cod genetic pe care îl propune acum gândirea, spre a înțelege sistematic toate determinările fizice și umane, sau așa cum spune Kant cu o vorbă prea cunoscută dar deseori banal înțeleasă, determinările „cerului înstelat de deasupra mea și a lumii morale din mine”. Cu generalul acesta care-și dă determinării sigure, Kant a oferit pentru multă vreme stilul filozofiei înseși, iar faptul că istoricește doctrina sa a făcut totuși posibil pe Hegel, pentru ca la rândul său acesta să favorizeze viziunea dialecticii materialiste, sunt grăitoare de la sine.

Dar lui Kant i-a lipsit individualul până la urmă. Opoziția lui Kierkegaard față de Hegel, pe tema absenței sau deformării individualului, ar trebui să poarte mai degrabă asupra lui Kant, a cărei atodetie este categorică. Oricine se simte fascinat de Kant, o clipă, realizează în cele din urmă că nu are acces la realul concret, în particular la cel uman („formalism etic”, s-a spus despre doctrina lui Kant), nici la istoria omului. Filozoful însuși și-a dat seama că-i scapă chiar realul fizic, încercând zadarnic, în paginile aceluia vast „Opus postumum” - editat acum complet, dar necitit de aproape nimeni -, să facă trecerea de la general și principii la real. Dominator decenii de-a rândul, reluat chiar, după interludiul hegelian dintre 1830 și 1860, criticismul a fost părăsit, la începutul veacului XX, pe de o parte în numele unui real fizic mai individualizat (*alte* spații geometrice decât cel euclidian, altă fizică decât cea a lui Newton, una de câmpuri individuale în sens larg), pe de altă parte în numele

unui individualism ce era dominant și chiar strident în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, prelungindu-se până la 1914. Pierderea (sau refuzul conștient al individualului) în criticism a fost una din pricinile ce au putut reactualiza pe Goethe în filozofia culturii, apoi empirismul, înfrânt totuși de Kant, după cum a dus mai târziu, în patria empirismului, la acea filozofie analitică anglo-saxonă, întemeiată pe un nominalism pe care gândirea filozofică autentică l-a repudiat întotdeauna.

Caracteristic, prin Kant, pentru atodetie este faptul că poartă cugetul spre o gândire *critică* și disociativă, în timp ce ahoretia conducea la o gândire extatică și în același timp de tip matematic, așa cum o arătam. Cugetul ce refuză individualul nu mai are de căutat legea (Kant, spre deosebire de un Bacon, Descartes ori Leibniz, nu visează și nu propune științe noi), ci doar *exercițiul* legii, în cunoașterea naturii și omului. Într-un sens, este vorba acum de un primat al cunoașterii asupra realizării (doar marxismului rămânându-i să păstreze primatul realizării), dar nu al unei cunoașteri ce găsește legile naturii, ci mai degrabă una ce le instituie, sau colaborează critic la instituirea lor. În orice caz este o cunoaștere ținând de maturitatea târzie - așa cum asemuia Hegel filozofia cu vederea bufniței în faptul înserării -, o maturitate ce ar părea să caracterizeze spiritul filozofic, dar care reprezintă, cum o vom vedea îndată, o treaptă mai larg umană.

Într-adevăr, chiar spirite străine de filozofie și devotate concretului sau individualului, cum era Goethe, ori spirite prinse în fervoarea creștină, cum era cazul lui Augustin, pot fi, într-un ceas al vieții lor, încercate de atodetia maturității târzii. Într-un asemenea ceas, omul nu mai vrea să fie un făptuitor; generalul nu-l mai solicită pentru realizare, ci

pentru o cunoaștere ca și dezinteresată. El caută să vadă tot felul de delimitări și nuanțări posibile ale generalului, așa cum Augustin nuanțează și adâncește, redefinindu-l, mesajul său creștin, până la acele stranii *Retractationes* finale, în care autorul creștin își revizuieste, la capătul vieții, în numele dogmelor creștine obținute de biserică, propria sa doctrină, adică se amendează pe sine însuși în numele generalului și, într-un sens, își strivește propriul său individual. Este o vârstă a culturii la care oamenii de format superior ajung uneori, așa cum a trăit-o și Goethe, la început modest, în jurul a 50 de ani, învățând de la farmacistul Bucholz din micul său Weimar atât cât îi trebuia în științele naturii, spre a le sugera apoi înnoirea (cu tema „fenomenului originar”, de pildă, care nu era decât o generalitate, o „idee”, cum îi spunea Schiller), sau preferând să țină prelegeri științifice în fața doamnelor de la curte, în loc să fie din nou un prim-ministru al ducatului. Cum să mai vrei fapta pură și simplă, în anii aceștia ai lucidității, când ai văzut toate strâmbătățile lumii, ca și pe cele proprii? Sensurile generale nu și-au făcut ctitorii pe măsura lor nici în tine, nici în rândul celor pe care ai fi vrut să-i ferecești. În schimb, au în ele bogăția posibilului, pe care numai gândul o poate cuprinde și cultura o poate reda. Nu se poate trăi cu adevărat fără comentariul vieții și al realității. Dacă e drept că faptele sunt cele care te interesează mai mult în anii maturi și nu ideile propriu-zise, cum mărturisea Schiller, idealistul, lui Goethe, realistul, este poate tocmai pentru că la vârsta lucidității ești în măsură să citești în faptele brute *mai multe teorii*, văzând cu fiecare faptă o modulație a generalului.

În ceasul bunei atodetii culturale, nu te mai preocupă atât substantivele și verbele, cât adverbele. S-ar putea

spune - și o vom arăta mai jos - că în secolul clasic francez, al XVII-lea, nu subiectul și eroii interesau, nu acțiunea, ci modalitatea, respectiv adverbul. Comportarea distinsă, nobil eroică și variată motivată psihologic a eroului tragic, interesea pe atunci nespus mai mult decât eroii și faptele, care erau împrumutate de tragedia franceză fără sfială din tragedia și miturile antice. (Chiar în timpurile noastre un Giraudoux a părut la un moment dat cuceritor pentru simplul comentariu subtil pe care-l făcea temelor antice.) Acum comentariul stă pe primul plan și maturitatea constă din a modula cu înțeleaptă subtilitate creația de împrumut, nicidecum de a crea mituri noi.

În ceasurile de maturitate (puțin obosită) creatorul din orice plan simte nevoia de a face dreptate generalului, celui dat și recunoscut, curățindu-l anume de atingerea cu individualul. Acesta din urmă poate fi uitat de-a binelea, așa cum se întâmplă în genul *literar*, încă neacceptat didactic dar atestat în fapt, pe care suntem ispitiți, cu justificările ce urmează, să-l numim „muzical”. Generalul este prezent sub forma unei idei, a unei dispoziții afective, ori a unei viziuni intelectuale, iar libere sunt determinațiile, delimitările și nuanțele ei. A crea în această ipostază înseamnă a explora toate fețele unor sensuri generale, putând varia la nesfârșit o temă. (Poate că nu tot astfel se întâmpla în tragedia antică, unde, cu toate că temele erau numărate, ceva creator și în orice caz un sens viu de actualitate și de participare directă a spectatorilor, ce erau cunoscători dinăuntru ai situațiilor respective, făceau ca actul de cultură să nu fie unul de cultură goală, aproape alexandrină, ca astăzi.) Nu numai muzica, așadar, ci și literatura sau chiar pictura pot rămâne în precaritatea determinațiilor unui general, în timp ce creația filozofică se

reduce cu adevărat, de cele mai multe ori, la desfășurarea, pe cât posibil organizată, a delimitărilor unei idei generale, așa cum se întâmplă în orice formă de *baroc* sau măcar în forma lui clasică, unde nici o realitate individuală nu vine, de obicei, să-l fixeze.

Am ilustrat cu Tolstoi aspectul extrem al atodetiei în materie literară: refuzul total al eroului și individualului. În fapt, a trebuit să invocăm până la urmă *teoriile* lui și atodetia lui de principiu (actul de luciditate care-l face să reducă la o „diferențială” chiar și pe un Napoleon), mai degrabă decât situațiile reale din *Război și pace*, unde câțiva eroi, fie principali, fie chiar secundari, izbutesc să capete o realitate individuală, prin geniul artistic al autorului, ce vroise totuși să-i strivească pe toți. Ilustrația cea mai bună însă nu este de făcut cu un autor, și încă unul care-și dezmințe prin geniul său mesajul teoretic, ci printr-o întreagă orientare culturală ce, cu rafinamentul oarecum steril al maturității ei, pune accentul pe modalitate și adverb, autorizând o încântătoare modulație la nesfârșit a generalului, prin determinații. Căci determinațiile, care puteau duce, atunci când erau ale individualului, la o infinitate proastă (încă o manifestare și încă una), se desfășoară într-o bună infinitate, una controlată, atunci când sunt manifestări ale generalului. Ele vin acum să exprime fețele diferite ale acestuia, politropia lui; și așa cum nu te mai sature privind frumusețea în felurite versiuni, la fel, peste tot în lumea valorilor și a culturii, așadar în sânul manifestărilor spirituale, poate apărea o bună infinitate, de vreme ce spiritul se poate însuma cu sine oricât, el îngăduind, spre deosebire de realitățile domeniilor inferioare, acumulări la nesfârșit. Nu există exces de adevăr, de frumusețe sau de bine.

Pe linia aceasta de cultură superioară și de liberă variație, sub controlul totuși sigur al generalului (uneori știut, alteori neștiut, cum se întâmplă pe planul vieții sociale), se înscriu nu numai tematica necesității ce este poate adânc legată de general, dar și cea a *libertății* ce pare legată de individual, fără să fie până la urmă așa. Necesitatea este de obicei rău înțeleasă, din cauza opozițiilor rigide în care este așezată. (În genere dualismele, necesare didactic, falsifică viața spiritului, care de fapt nu rămâne înghețată în opoziții și dualisme.) Necesitatea a fost opusă posibilului, cum a fost mai stăruitor contingentului, dar într-un sens a putut fi opusă și realității (ca simplă existență de fapt, nu de drept, cum ar da necesitatea) și în orice caz a fost opusă imposibilității. Nimic însă nu arată mai bine statutul ei nesigur decât neputința de a o defini prin vreunul din contradictorii ei. În fapt, nici una din opozițiile de mai sus ale necesității nu are un caracter cu adevărat contradictoriu (necesitatea înglobând posibilitatea, cum s-a spus, și la fel cu celelalte); în schimb o altă modalitate, neînscrisă de obicei în tabloul logic al modalităților, va avea un sens contradictoriu, fără ca de astădată să fie unul rigid: libertatea.

Despre libertate nu se vorbește de obicei ca de o modalitate „logică” (sunt menționate doar necesitatea, posibilitatea, contingența și realitatea), pentru simplul motiv că termenul de libertate pare a fi fost confiscat de sensul lui de valoare umană. Dar libertatea este și a lucrurilor, într-un sens, nu numai a omului; există grade de libertate în lucruri - s-a putut spune, chiar dacă în chip timid - și există o margine în exercițiul generalurilor, care nu poate fi numită decât de libertate. Căci libertatea nu este a individului și a individualului, nici măcar a

determinațiilor ca atare. Așa-zisa libertate a individului de a-și da orice determinații nu reprezintă adevărata libertate, ci posibilitatea goală; iar libertatea determinațiilor de a nu se subsuma unui general (libertățile, la plural) merită însă mai puțin numele de libertate, ca fiind doar haosul diversității pure. Libertatea este a generalului și constă din delimitările pe care și le poate da el sau care-i pot fi date. Abia când te-ai instalat în general ești sau poți fi liber.

Faptul că libertatea este a generalului ne poate readuce la om. De la Hegel înapoi s-a spus pe drept că omul nu-și capătă libertatea decât ca „necesitate înțeleasă”. Dar ce poate însemna aceasta, decât că, abia când își cunoaște generalul - iar nu ca simplu individ, când își exercită determinațiile în chip anarhic -, abia atunci devine el liber cu adevărat? Și ce înseamnă a fi liber *sub* necesitate, sub lege, și nu în afara ei, decât că legea însăși poate fi modelată și că generalul nu reprezintă ceva rigid, în orice caz nemodulabil, monolitic, fixator, ca în modalitatea clasică a necesității, ci este unul susceptibil să se mlădieze și să capete variate determinații?

Libertatea înseamnă inflexionarea generalului, iar la om ea este *conștiința* inflexionării lui, odată generalul atins. Necesitatea obișnuită făcea din general o pecete pusă asupra determinațiilor, iar pecetea putea fi, logic, transferată de la o determinație la alta (ca în silogismul modalității unde necesitatea trece de la premisă la concluzie, în exemplele lui Aristotel). Din punct de vedere tot logic, în schimb, libertatea alcătuiește un *câmp* al determinațiilor; și poate că abia o teorie a câmpurilor logice, în locul celor ale formelor logice, cum se face obișnuit, cel puțin în logica clasică, ar ști să pună în joc modalitatea libertății, pe care logicienii de până acum nu au avut nevoie

să o invoce pentru că generalul lor era înghețat, ca speciile lui Linné.

Numai că, așa fiind, libertatea aduce unele riscuri, poate și pentru natură, în orice caz pentru om. Delimitările generalului pot intra în coliziune între ele; libertatea unei conștiințe poate cădea în conflict cu a celeilalte, iar cultura respectivă, ca teatru al acestor libertăți care au siguranța generalului, dar n-o mai au pe cea a fixării generalului într-o situație individuală, poate fi teatru la propriu, spectacol, dezbatere. Fratele fiului risipitor știe bine că face ce trebuie în numele generalului (al spiritului de familie) pe care l-a respectat și înăuntrul căruia și-a dat tot felul de libertăți adevărate, nu unele iluzorii ca fiul risipitor. Dar tatăl lor își ia îngăduința să dea altă interpretare aceluiași general, spiritului de familie, aducând iertarea către fiu în locul pedepsirii lui, ba chiar sărbătorirea fiului prin tăierea vițelului celui gras. Iar atunci fratele se trage îndărăt și se împietrește, dezamăgit fiind de legea sa în interpretarea tatălui. Poate că abia acum fiul, întors acasă și reintrat în ordinea legii, va ști să-și dea o formă superioară de libertate. Cine știe dacă nu va deveni artist, poet sau măcar memorialist, cu grație și libertate, invocând acum și înțelegând - mai bine decât celălalt, a cărui experiență de viață fusese sumară - acea lege căreia să-i poată da delimitări și nuanțe neașteptate. Poate că deci abia fiul, odată întors, devine contemplator și comentator, încins fiind de o bună atodetie.

Să ne închipuim că fiul risipitor ar deveni biolog și, la un moment dat, ar schița, întocmai lui Jacques Monod în zilele noastre, un fel de filozofie a biologiei. El nu ar scrie o lucrare ca *Hazard și necesitate*, căci știe de mai multe hazarduri și mai multe necesități, ca și de fețele diferite ale

generalului. Vorbind despre Viață, el ar ține seama de faptul că această Viață cu majusculă se delimitează statornic și ea, nefiind un simplu hazard transformat în necesitate, cum spunea contemporanul nostru. În definitiv, dincolo de trecerea în altă specie în cadrul evoluției lor, se poate închipui, dacă nu chiar vedea, felul cum se modulează și cum practică variații pe aceeași temă câte o singură specie. Dar variantele diferite ale câte unei specii par să aibă explicații satisfăcătoare prin condițiile *exterioare* la care specia a fost supusă, ori prin cine știe ce împrejurări evolutive, se poate totodată închipui o margine de variație a generalului biologic el însuși, una care să-i exprime tensiunea *internă* și gradul lui de libertate, chiar atunci când el însuși nu-și sparge tiparul spre a trece într-un alt general. În fond, de vreme ce s-a ieșit din fixitatea speciilor, este firesc să se iasă și din fixitatea câte *unei* specii. Ne închipuim, în acest sens, că s-ar putea face studiul naturii (cum s-a și făcut uneori) pe unități mai mari decât exemplarele individuale, unele „ecologice” spunem astăzi, dar care să nu mai fie neapărat speciile date, ci speciile ecologic sau oricum modulate.

De rândul acesta însă tocmai individualul este cel care ar lipsi (nu generalul, adică Viața, ca la Monod și la alții), făcând ca hazardul să poarte asupra lui. Și este limpede că hazardul n-ar mai exprima, ca în primul caz, un banal concurs fericit de împrejurări exterioare, ci ar trăda o aptitudine internă a generalului de a-și da singur acele variații care se pot impune în sânul realității. Un asemenea hazard „interior” ar fi unul deschis spre individualizare. În orice caz nu se poate numi hazard (respectiv necesitate) numai concursul de împrejurări, cum vrea gândirea trivială; hazard este și în *concursul de tendințe* al proceselor și al

intimității lucrurilor.

Dacă însă fiul risipitor, întors și reintrat în ordinea generalului, nu ar face filozofia biologiei, nici a științei în general, ci filozofie pură și simplă, sau cultură umanistă cu orizont filozofic, poate chiar artă, dar una conștientă de sine și încărcată de reflexiune cum este arta de astăzi, atunci i s-ar întâmpla să se piardă în modulațiile și vicisitudinile generalului până la refuzul atodetic al oricărui individual. Rămas și contemplat singur, cu desprinderea sa de tot ce este real, generalul se poate rarefia tot mai mult, devenind cu desăvârșire „abstract” și făcând ca și o anumită artă să aibă curajul de a se numi abstractă. Generalul ar pierde atunci, în rafinamentul gândirii culte, orice capacitate modelatoare, având, cu realitățile individuale de sub el, nu raportul viu de la legea intimă la întruchiparea ei (ca în Ideea platoniciană generos înțeleasă), ci raportul de la legea exterioară la exemplarul ei individual, unul perfect repetabil și indiferent ca atare, întocmai ca în matematici. Individualul a recăzut în statistică.

Nu încapă îndoială că o asemenea nesocotire voită, prin cultură și luciditate, a individualului poate duce la o nouă formă de neant (căci este și neantul, ca sentiment al nimicului, de mai multe feluri, am spune de șase feluri, așa cum erau hazardurile și necesitățile de mai multe feluri). De astă dată ar fi un neant al cunoașterii și culturii, așadar cu adevărat unul al omului. Poate că și lucrurile au subtilitatea de a da stărilor lor generale unele nuanțe și delimitări care să nu se obiectiveze în nimic, simple dispoziții, intenții și sugestii de realizare, care să se tragă îndărăt în eterul lor. Cu siguranță însă că omul posedă această subtilitate, care l-a dus la cultură. El a pornit de la nevoia de cunoaștere, de o parte, cea de contemplare, de

alta, amândouă rodnice atunci când se întorc asupra realului uman și când îi sporesc ființa, așezându-l mai bine în lume. Un bun primat al posibilului asupra realului își face atunci loc în lumea omului, îmbogățind-o cu toate resursele lui de posibil al *realului*; lucrurile intră în ordinea generalității lor, găsim și izotopii și variantele firești. - Dar în locul unui posibil al realului se strecoară uneori posibilul gol, ba încă mai rău, „posibilul imposibil”, cum spuneau medievalii, cel care este sortit să rămână posibilitate și să nu devină în nici un fel și nicicând realitate. Iar *toate* delimitările generalului, chiar și acestea din urmă, pot ispiti cunoașterea și contemplația, făcând ca ambele să lase în *urma* lor exigența individualului - aci ca realitate umană - de a fixa într-o situație reală, sau măcar de a obiectiva artistic, extraordinarele peripeții ale generalului. Oboseala de cultură, acel *taedium* pe care-l presimțiseră și anticii, exprimă în acel ceas prea puțin din experiența amară a omului de cultură; ceea ce îl încearcă, în demonia aceasta a determinațiilor și delimitărilor fără ancorare în individual, este *neantul* culturii, așa cum resimt astăzi lucrurile câțiva dintre occidentali. Este un neant întru câtva alb, am spune; nu unul negru, ci alb. Te poate face să-ți amintești de uluitoarea pagină despre alb și teroarea lui din romanul *Moby Dick*, cu balena albă, al lui Melville, care vorbea despre „acest uriaș giulgiu alb, ce învăluie toate lucrurile”. Și adăuga: „Să fie oare pentru că albul este mai puțin o culoare, cât o absență de culoare, fiind în același timp amestecul în adânc al tuturor?”

Poate că fiecare maladie spirituală are o culoare caracteristică pentru ea. Atodetia în orice caz are albul. Cultura noastră a devenit ca și o pagină albă. Când ne gândim la legile pe care am ajuns să le cunoaștem peste tot,

cu bogăția lor niciodată sperată (cine s-ar fi așteptat să cunoaștem străfundurile Universului? Și chiar ale omului, cu inconștientul și subconștientul lui?), ne poate veni în minte că totul a devenit asemenea unui disc al lui Newton, cu nesfârșit mai multe culori decât cele șapte. Și cu toate acestea, atunci când învârtim discul ca să obținem un sens al întregului, ni se întâmplă ca în cazul discului newtonian: totul redevine alb.

Din perspectiva trecutului, ceea ce se petrece astăzi ar fi catastrofal: cu cât explorăm și aflăm mai multe, cu atât volumul ignoranței noastre crește, în loc să scadă. Ce am câștigat în materie de cunoaștere și acțiune? Doar faptul că ne-am deschis noi orizonturi de cunoaștere și acțiune. - Atunci un sceptic antic s-ar putea socoti confirmat de tot ce ni se întâmplă cu atomul, cu celula, cu viața, cu omul antropologiei sau psihologiei, cu limbile, cu spiritul, cu istoria. Nu-l va combate însă nimeni, de astă dată.

Ne este evident, dimpotrivă, că toate complicațiile ivite, în cunoaștere și chiar în acțiunea noastră, au o largă parte binefăcătoare; că sperăm să ne creăm noi complicații și impasuri, cu alte perspective de cunoaștere, așa cum fizica și tehnica de astăzi, înecate cum sunt în cunoașterea și manevrarea atomului cu particulele lui, speră totuși să ajungă la folosirea particulelor neutrino, care sunt mai ușoare și poate mai lămuritoare pentru rest decât electronii. Și pe cine îl mai poate trimite la scepticism inexplicabilul universului celulei, cu cele circa 100 000 de substanțe prezente în ea și cu acizii ei nucleici - sau inexplicabilul ființei umane, mai enigmatic sieși parcă decât oricând? Căci, este drept, cultura științifică de o parte, cea umanistă de alta *nu* și-au ținut promisiunea de a da răspunsuri încheiate. Dar ele au făcut ceva mai însemnat decât atât: au

arătat cât de puțin lucru ar fi însemnat *un inventar de răspunsuri încheiate*.

Este ceva negativ? E ceva pozitiv în rezultatul acesta la care a dus, sub chipul culturii, atotetia omului modern? Pozitiv este faptul că eliberarea culturii de răspunderea față de individual (eliberarea în trecut de politic, de aplicație, de răspunderea în imediat, de modelare umană chiar) a dat extraordinare posibilități de investigație, care au putut duce, indirect, la surprinzătoare deși nevroite rabateri asupra realului. Negativ în schimb este - dincolo de riscurile pentru om, societate și chiar Terra pe care le aduc aceste neașteptate rabateri asupra realului - faptul că acumularea de cunoștințe, fie și în gol, nu a fost însoțită de una de *sensuri*. Se ivesc prin cultură mari orientări generale, idei, tehnici de cunoaștere și chiar tehnici spirituale, care-și dau, în generalitatea lor, tot felul de determinări, se modulează și rafinează oricât, dar pot să nu spună nimic sau să lase loc spunerii de nimic. Omul se ridică, prin cunoaștere, măiestrie științifică sau artistică, până la ele, le surprinde și chiar sporește delimitările în sânul culturii, fără a le putea scoate din vagul generalității lor. Sensuri generale binefăcătoare există, adaptarea lor la real este pregătită de toate pedagogiile lumii, dar cultura poate foarte bine să rămână și prea adesea rămâne efectiv suspendată deasupra conștiințelor individuale, reluată fiind cu fiecare generație, ca recoltele, când mai bune, când mai proaste. De la îmblânzirea animalității din om și până la buna lui așezare metafizică în lume, trecând prin educația lui morală și deschiderea către un sine lărgit - *cât* din toate acestea obține cultura, care a devenit totuși pentru om sora mai mare a naturii?

După câteva veacuri de primat al culturii și al

tehnicilor ei asupra omului natural ca și a societății naturale (ce se echilibra cu un simplu sistem de credințe în miezul ei, cum s-a întâmplat până în pragul lumii moderne), bilanțul ar putea îngrijora, ba uneori ar putea lăsa loc sensului tragic al culturii. Iar dacă acest gând pare totuși prea teoretic sau prea sumar, atunci vom pune înaintea cazului subtil dar evident al *muzicii* în cultura modernă, al acelei arte care, în simplitatea ei, educase totuși din plin pe antici, în timp ce cu bogăția ei polifonică și cu rafinamentul ei a lăsat să recadă în stare de cruntă natură chiar poporul ce o cultivase mai mult și mai bine. Cel puțin cu muzica, tragicul generalurilor, oricât de variate, de a putea rămâne ca duhul plutind peste ape și de a fi resimțite așa de către o conștiință de cultură, în nobila lor deșertăciune, dă omului de astăzi un avertisment cu privire la ce este benefic și ce ar putea fi malefic în maladia spirituală a atodetiei.

Comentând muzica psalmilor, un medieval spunea: „Cel de sus nu iubește muzica în ea însăși. El nu are nevoie de cânt, cum nu are nevoie de jertfe; dacă acceptă cântul... este din milă față de slăbiciunea omului” (Combarieu, vol. I, p. 196).

Este bine - independent de sensuri religioase - ca muzicienii și iubitorii de muzică să se gândească uneori la o vorbă ca aceasta și să se întrebe dacă undeva, mai ales în muzica modernă, nu se văd urmele unei slăbiciuni omenești. Extraordinara măiestrie atinsă de muzică, dimpreună cu toată magia ei, nu pot ascunde o anumită precaritate, ba o pun încă mai tulburător în lumină. Artă a frumosului în mișcare - cum s-a spus - alături de poezie și dans, în timp ce arhitectura și artele plastice sunt arte ale frumosului nemișcat, ea suscită pe dinaintea noastră

frumuseți pe care apoi le retrage în neștiut și negrăit. Ea nu are nici măcar ca poezia un sens cuvântat, care să se păstreze ca sens în cugete. Aduce cu ea o nobilă generalitate, dar una a stărilor de suflet, nu a stărilor de spirit; și, după ce o modulează la nesfârșit, se rezolvă în neîmplinirea generalității înseși, fără să poată ancora nicăieri. Îi lipsește condensarea în jurul a ceva individual. Este o splendidă întruchipare a precarității ontologice caracteristice culturii și omenescului rafinat. Are general, are determinații inefabile ale acestuia, dar nu are individual.

Cândva în trecut, deși săracă de tot în mijloace, muzica avea o mai bună întâlnire cu realitatea. Pe când era doar melodică și monodică, muzica avea puteri magice, vindeca pe oameni, înălța sau făcea pe alții să creadă că înălță ziduri cu ea, îmblânzea fiarele, sufletele și chiar pe zei. De când este polifonică, ea s-a concentrat asupra-și, a dat extraordinare structuri și construcții, dar n-a mai cutremurat pe nimeni. Muzica noastră „ce are la origine o creație genială a Evului Mediu, contrapunctul” (Combarieu, p. 259) și care nu mai face din el simple construcții ornamentale sau „arhitecturi sonore”, ca la început, ci a devenit un adevărat discurs muzical, are totuși ceva din predicile fără obiect ale Sfântului Francisc către păsările și dobitoace. Ea transmite ceva, dar nu se știe bine ce, pare să modeleze sufletele, dar nu se știe bine cum sau dacă în bine, și, însoțind mai departe dansul - iar acum în urmă dansul acesta al imaginilor care este spectacolul cinematografic -, ea refuză totuși orice sens funcțional și auxiliar, afirmându-și independența absolută printr-o aristocratică gratuitate și printr-o perfectă rigoare, când nu-i place să devină inițiatică. Dar chiar și așa, ea este

acceptabilă pentru orice ascultători, căci le încurajează lipsa totală de răspundere spirituală și le măgulește spiritul critic elementar la nivelul celei mai joase judecăți și discriminări, cele pe bază de: îmi place - nu-mi place.

S-a putut spune, în chip surprinzător, că numai forma vulgară de muzică modernă, jazz-ul - ca emanație de altfel a unui suflet primitiv -, regăsește un sens plin al muzicii. Dar aceasta se întâmplă la capătul de jos. Poate că și la celălalt capăt, unde muzica tinde astăzi să depășească sunetele și notele, luându-și ca material zgomotele reale, cu muzica concretă, sau zgomote și sunete fabricate, cu muzica electronică, chiar și aici se va întâmpla o bună regăsire de sine a muzicii, în măsura în care ascultătorul zgomotelor și sunetelor lumii largi s-ar putea să ajungă într-o zi la ceva de ordinul armoniei sferelor cerești, de care vorbea Pitagora. Sau, spre a vorbi în chip mai plauzibil, poate că reușind să treacă, de la registrul undelor sonore la cel al undelor electromagnetice, muzica sau extensiunea ei savantă va domina comunicația între oameni și cu obiectele cosmice, va putea controla, orienta și modela din nou cu adevărat, de astă dată la nivel superior, transformând în realitate acțiunea magică pe care și-o revendica iluzoriu la început. Poate că muzica este întocmai logicii matematice; aceasta a creat în gol, până ce și-a găsit aplicarea la mecanisme, în timp ce muzica s-ar aplica la organisme și spirit. Cine știe în ce vast individual nu va fi captată într-o zi generalitatea aceasta nedeslușită, cu nimic cununată încă, a muzicii?

Până atunci, la moderni, muzica este ca și un suflet exilat de trup și care ar istorisi acestuia, din exil, cât de frumoasă este uniunea sufletelor cu trupul.

La un suflet fără trup poate sfârși atodetia, ca refuz al

individualului, dacă refuzul acesta pierde calea întoarsă spre real. Am văzut, rezumând, cum apare maladia spirituală în chestiune încă de timpuriu în istorie, cu „sufletul” comunităților, un suflet care poate foarte bine refuza conștiințele individuale, atâta vreme cât acestea nu s-au ridicat încă la conștiința persoanei. Individualul ce nu a luat conștiință de sine se exprimă atunci efectiv prin general, în loc să fie strivit de el, cum se va întâmpla mai târziu. Este o lume a *cunoașterii* sau măcar a credinței în ceva general, și ca atare a *sacerdoțiului* în numele acestui general, după cum este una a reglementării ceremoniale potrivite. S-a putut stagna istoricește sub un asemenea sacerdoțiu, dar astăzi unele popoare asiatice reintră în istorie tocmai sub semnul lui și al atodetiei. Maladia spirituală în joc este ca atare una ținând de *cultură*, ceea ce poate fi ferment sau, dimpotrivă, expresia decadenței rafinate, atât la popoare cât și la indivizi.

La scară individuală, maladia reprezintă îndeletnicirea cu *generalul* ca și interesul exclusiv pentru el, mergând până la educarea adevărilor, sau urmărirea vicisitudinilor generalului. Fiindcă fapăturile generale nu sunt date, interesul cade asupra *posibilului*, nu a realului, atodetia fiind caracteristică unui tip major de gândire filozofică, cu spirit *critic* și *disociativ*. Ea nu este mai puțin activă la aproape orice autentic om de cultură, în ceasul maturității, când desfătarea intelectuală și considerațiile *teoretice* primează asupra acțiunii, așadar când *comentariul* vieții devine mai interesant decât viața, modalitatea și adverbul mai de preț decât substanța tematică și verbul. În acest sens, o bună *infinitate de nuanțe* devine posibilă, ca și un sens plin al *libertății*, spre deosebire de libertățile vane ale individului lipsit de un sens general.

Dar libertatea, care nu e decât a generalului și duce la inflexionarea lui, poartă cu ea riscuri. Ea îmbogățește înțelegerea generalului cu o viziune mai nuanțată asupra *necesității*, respectiv a hazardului, și a legii, dar invocă o lege care poate să admită doar un individual *statistic*, sau chiar să nu obiectiveze în nimic real, ea rămânând în zonele posibilului. Un *neant* al cunoașterii și desfătării este atunci rezultatul ultim, iar sentimentul acestui neant l-a putut încerca lumea contemporană ajungând, de la glorificarea culturii ca un paradis de generaluri, la *sensul tragic* al experienței de cultură. Nimic mai bine decât *muzica* lumii contemporane, atât în creația ei cât și în modalitatea de recepție laxă și perfect iresponsabilă, nu arată mai bine urmele, peste sufletul omenesc, ale atodetiei.

VII – Acatholie

În timp ce atodetia era maladia tipică pentru cultură, acatholia (refuzul generalului) este cea a *civilizației*. Așa fiind, ea caracterizează timpul nostru - în versiunea lui europeană, hotărâtoare pentru restul lumii - cu atâta pregnanță încât, deși o maladie constitutivă omului ca și celelalte, merită să fie cercetată la urmă, ca dând, în cumpătul vremii noastre, trăsătura culminantă.

Ni se pare mult mai fecund - vom îndrăzni să spunem - a studia civilizația sub semnul acatholiei, decât cum a făcut Spengler în *Declinul Occidentului*, ca un fenomen de oboseală și de capăt de drum al oricărei „culturi”. Făcând așa, gânditorul german nu putea vedea decât *negativul* civilizației. Dar refuzul conștient al generalului, ca și în cazul celorlalte două refuzuri (al ahoretiei și al atodetiei), este departe de a fi un fenomen de oboseală și unul de trecut doar în pasivul omului, ca declin și început al sfârșitului. Spengler n-a putut astfel înțelege, după câte ni se pare, nici plinătatea, am spune romantică, a revoluției tehnico-științifice, nici marile exasperări ale inteligenței răzvrătite împotriva generalului (ca în *L'Homme révolté* al lui Camus), nici uriașele explozii, informaționale sau demografice, iar pentru informațional sensul bun, nu cel de „curiozitate”, cum spune el; nici înnoirea sportivă, am spune, a lumii noastre, nici uluitoarea ei trimitere a gândului la limite - ceea ce nu ține defel de decadență -, ducând este drept până la pragul catastrofelor celor mai intense pe care le-a trăit vreodată umanitatea, dar și la marile probleme înnoitoare ce se pun omului, după cum în sfârșit n-a putut vedea, în civilizație ca fenomen de decadență, extraordinarele ei promisiuni pentru om și

pentru regăsirea de sine, tocmai prin dezmințirea de sine (cum ar spune Hegel) a spiritului!

Trăim sub semnul civilizației, adică în *elementul* ei, care a devenit a cincea după cele patru mari stihii ale lumii: pământul, apa, aerul, focul. În particular, trăim în elementul focului *rece*, al electricității și fluxurilor electronice, care au dus la un mașinism de alt tip decât cel al focului cald încă, din primul mașinism. Un pas mai mult îndărăt, și civilizația aceasta poate fi, material cel puțin, una a fluxului energiei solare, pe care stăm s-o captăm (iar cu fotosinteza am capta-o total pentru om, dincolo de „natură”), adică într-un sens trăim sub semnul luminii, așa cum spunea Louis de Broglie (poate puțin și Cărțile lui Moise) că totul a început cu lumina.

Dar de la *lumină* a plecat și spiritul acum vreo două veacuri, cu iluminismul. Pentru că rațiunea e prea bogată și învăluie spiritul prea mult, cu întemeierile inimii cu tot, spre a putea fi numai luminoasă, omul modern a pus în joc inteligența goală, spre a putea practica iluminismul total. Iluminismul a apărut ca o tăgadă împotriva oricăror generaluri, mai ales a celor gata date (a lui Dumnezeu în primul rând), și, cu acatholia sa funciară, s-ar fi spus că nu era sortit prin definiție să regăsească nici un general. Dar cu siguranță că, parte a rațiunii cum este, inteligența ar fi regăsit spiritul în plinătatea lui, dacă era lăsată în exercițiul ei cu adevărat liber, așa cum și-l dorea. În speță, inteligența nu putea vroi, pentru ea și om, numai *cunoștințe*, și încă unele doar pozitive, ci ar fi sfârșit prin a căuta și *sensuri*. Inteligența jubilează, este drept, în scepticism, încă doar o clipă; apoi se redresează și, cu moartea spiritului peste moarte călcând, ea trebuie să răzbată la lumină, de vreme ce s-a născut sub semnul acesteia.

Numai că inteligența iluminismului nu s-a exercitat liber până la capăt. Ea a fost obnubilată de altceva, anume de empirism, utilitarism, de succesele tehnicii și câteva mari reușite elementar materiale (ce duceau la societatea de consum), ratându-și, deocamdată cel puțin, marea ei vocație, în ființa istorică a omului și în ființă pur și simplu. Acea splendidă lozincă iluministă „Luminează-te și vei fi” (apărută modest chiar în versiunea iluministă românească) s-a putut preface într-un „luminează-te, dar îți vei primejdui ființa”, pe care îl trăiește astăzi cu surprindere, înainte de spaimă, lumea occidentală. Nici acatholia iluministă, tăgadă a oricăror generaluri, nu putea, ca orice maladie spirituală, să se păstreze prea mult în dereglarea ei, atât de aducătoare de pozitiv în primul ceas. Dar, așa cum menționam, ea s-a întâlnit și s-a cununat cu altă acatholie, cea a lumii anglo-saxone, mai tenace decât a ei, mai cronică poate; și astfel s-a bastardizat.

Într-adevăr, această parte a semințiilor germanice din nord, lumea anglo-saxonă, pare efectiv a suferi de acatholie cronică. Lumea nordului a fost curioasă: n-a dat, în veacurile de la 800 la 1200, când și-a dezvoltat miturile, o religie cu adevărat mare, nici epopei de rangul celor grecești ori indice, nici măcar sau mai puțin decât orice state istorice (statul englez fiind mai degrabă făcut de francezi, cum s-a spus), lucru pe care îl relevam despre Vikingi, dar a făcut să apară în sânul ei două vocații fără echivalent în restul lumii: vocația filozofică și muzicală la germani, alături de meșteșuguri, cea empirist-practică și tehnică la englezi, cu inventarea mașinii, această din urmă vocație schimbând până la urmă fața lumii. În orice caz acatholia lumii engleze este agresiv formulată în „nominalism”, adică în doctrina ce susține că tot ce e de ordin general reprezintă un simplu

nume. Inteligența iluministă n-ar fi spus doar atât; dar s-a intimidat și n-a spus nici ea mai mult.

Numai că, înainte de a vedea limitele acestui acatholism, în care amândouă părțile, iluminismul european și nominalismul anglo-saxon, au pus ce aveau mai viguros în ele (nu se putea ca bietul mare iluminist Voltaire să nu admire peste măsură spiritul englez), să vedem marile lui reușite. Cât despre faptul că lumea anglo-saxonă este una a acatholiei, cu ceea ce poate avea bun și rău această maladie, el ne pare la fel de evident ca faptul că India stă sub semnul ahoretiei, ceea ce o face să fie permanent deasupra și dedesubtul istoriei, sau China sub cel al atodetiei, care a ținut-o secole întregi în refuzul istoriei, spre a o precipita acum, tot ea, în istoria devenită coaptă pentru atodetie, adică pentru refuzul individualului.

Reușitele acatholiei moderne sunt de așa natură încât, mărgininându-ne la cea de tip englez (cu versiunea uneori excesivă și deformantă a lumii americane), s-ar putea spune că, după al Doilea Război Mondial, când Anglia a pierdut un imperiu, spiritul englez a cucerit în schimb lumea. A cucerit cel puțin lumea occidentală și partea de pe Terra ce stă sub influența ei. Într-adevăr, valorile anglo-saxone s-au impus acolo - și unele din ele, cum se va vedea, exercită o atracție și în rest, mai ales asupra tineretului - într-o măsură nesperată și care ar putea face pe englezi să aibă altă mândrie decât cea exterioară și victoriană (de simplă ținută, morgă, self-respect exagerat, ritual profan și smoking) din trecutul apropiat. Să nu mai vorbim despre limba engleză (cu orice deformare americană), parte și ea a spiritului, ba încă una dominantă, ce se impune peste tot într-o zonă a lumii, inclusiv Europa Occidentală, cu o simplitate sau chiar simplismul ei gramatical și cu incredibila ei nepăsare

lexicală, care a făcut-o să-și însușească aurul altor limbi, în particular al latino-francezei, așa cum în veacul pirateriei englezii, dintre care unii de seamă, își însușeau aurul spaniol; o limbă esențial „masculină” și sobră, cum spunea despre ea lingvistul danez Jespersen, care tocmai de aceea pierde orice adâncime a femininului, pierde orice contact cu originarul și rămâne condamnată să nu îngăduie absolut nici un acces la gândirea filozofică, dar care în schimb - poate tocmai cu precizia ei (căci se ocupă doar cu propoziția, nu și cu logos-ul plin) și cu bogăția ei de împrumut, pe de altă parte, ca și cu extraordinarele ei sintagme posibile - obține în spirit marea poezie, alături de limbajul științific, așa cum obține cântecul, justa denumire, sloganul, umorul și titulatura ideală, fiind în definitiv un splendid și perfect organizat ciripit al omului. Să ne gândim, dincolo de limbă, la valorile societății și civilizației contemporane, care aproape toate sunt de sorginte anglo-saxonă, începând de jos de tot, cu jocul, sportul, dansul, tipul de petrecere (ceaiul de la ora 5 devenit *five o'clock*), trecând prin stofe, îmbrăcăminte, salon, comportament social, apoi prin Parlament, sistem de libertăți individuale, miting, în cultură prin primatul societății asupra eroului, ceea ce duce la ziar, revistă și în orice caz la roman (apărut în veacul al XVIII-lea în Anglia), până la roman polițist de o parte, știință-ficțiune de alta, spre a ajunge în planul culturii, prin primatul empirismului, nespus mai operativ ca pozitivismul francez, și mai ales prin experiment și fizicalism - unde marii fizicieni europeni, ca Planck, Einstein, de Broglie, Bohr, Heisenberg, au putut schimba imaginea despre lume, dar englezii cu un Faraday și Maxwell au schimbat lumea - spre a ajunge la mașină și apoi la electricitate, care sunt sigur creații sau descoperiri ale spiritului anglo-saxon, și cibernetica de

astăzi, sau într-un sens mai larg cultural, spre a ajunge la cultul exactității în locul adevărului și la această logică matematică a cărei origine anglo-saxonă n-o poate contesta nimeni și care amenință să fecundeze dar și să pustiască, începând cu lingvistica, mai toate specialitățile culturii umaniste. Să ne gândim, concentrând lucrurile, la partea covârșitoare a spiritului anglo-saxon în noutățile tehnico-științifice de astăzi - care au sorți să schimbe până și natura omenească, pentru prima dată în istoria cunoscută - și atunci vom înțelege că acatholia acestui spirit anglo-saxon a însemnat și înseamnă ceva în lume.

În definitiv, dacă ne concentrăm asupra înnoirii tehnico-științifice de astăzi, pe care a făcut-o posibilă acatholia europeană în general și cea engleză în particular, este limpede că o asemenea înnoire a fost posibilă tocmai pentru că acatholia a devenit la un moment dat precumpănitoare în lumea europeană. S-a constatat că egiptenii ar fi putut ajunge și ei la tehnici mai înaintate, cel puțin în materie de navigație cu pânze, dar n-au fost destul de acatholizați spre a ieși din cuprinsul lor istoric; grecii, la rândul lor, numai de acatholie n-au suferit, cel puțin în ceasul lor mare, așa încât au lăsat experimentul și tehnica - pe măsura căroră ar fi fost din plin - în locul banausicului, al meșteșugului de rând; indienii, care și ei puteau obține tehnica, mai ales cu inventivitatea lor matematică, sufereau prea mult de ahoretie spre a se interesa de determinații tehnic-lumești și de „dominare a naturii”. (Ce frumoasă este în acest sens legenda cu regele indian care a cerut să se întindă piei peste tot pământul ca să nu-și vateme picioarele, în timp ce un înțelept i-a arătat că este suficient să-și pună el piei la picioare, sub formă de încălțări - ceea ce face pe un subtil gânditor modern să spună: este mai ușor

și mai înțelept să adaptezi pe om la natură decât să adaptezi natura la om, cum vrea uneori tehnica.) Și care istoric al culturii se îndoiește că în China, imperiul ce și-a ars corăbiile prin veacurile XV-XVI, spre a nu fi ispitit să pornească în largul oceanului, și unde apăruseră atâtea invenții tehnice, putea să se nască o vastă lume tehnologică? - Dar Europa a fost zgâlțâită de frigurile acatholiei, dublând natura bunului Dumnezeu cu făpturile tehnice ale omului.

Este totuși un miracol, pe care gândirea filozofică ar trebui - spre deosebire de un Heidegger și de atâția alții, uneori chiar oameni de știință - să-l vadă în bunătatea lui, înainte de a condamna pe homo-tehnicus, care sârmanul începe să se condamne și înspăimânte singur, cum făcea pe Norbert Wiener. Căci de pe acum poate fi spus: de ce să ne sperie atât de mult riscurile civilizației noastre, care este una a focului rece? Oare civilizația focului cald nu comporta și ea riscuri la fel de mari, la scara ei cel puțin? Când omul va fi descoperit focul, trebuie să fi apărut destui înțelepți care să-și spună: orice copil poate da foc pădurilor, într-un ceas de uscăciune, și orașelor făcute din uscături. Poate că marele incendiu al Londrei - în urma căruia orașul a fost în sfârșit sistematizat - fusese pus de un copil, în timp ce despre Nero se spune uneori că ar fi dat foc Romei nu atât sub semnul nebuniei lui cât din anumite concepții edilitare. Riscurile civilizației noastre sunt cele ale oricărei civilizații.

Toate acestea, începând cu înnoirea tehnico-științifică, reprezintă însă doar *consecințe* ale acatholiei. Este bine să cercetăm maladia în ea însăși, spre a vedea abia apoi care sunt limitele și riscurile ei pentru om, anume limitele și riscurile *spirituale*, dincolo de cele accidentale.

Ca orice maladie a spiritului, acatholia este identificabilă în om, în vârstele și angajările lui, la fel cum ea apare, la altă scară, în societăți și popoare. Refuzul generalului era un gest provocator la Don Juan, prin care ilustream de la început acatholia; el este însă, ca refuz, totodată o demnă, uneori subtilă și pozitivă, alteori resemnată încercare a omului de a fi și de a face ca lucrurile să fie *fără investiții de excepție*. Expresie a lucidității și maturității târzii, acatholia apare, fie ca fenomen de cultură, fie ca simplu fenomen de viață spirituală, drept o renunțare la sensuri generale de necontrolat și la regăsirea răspunderii față de sensurile individuale reale de cunoaștere (pozitivism), din sânul persoanei și cuprinsul societății istorice. Aceea ce interesează acum este, dincolo de orice sensuri generale, aplicarea determinațiilor și manifestărilor de un fel sau altul la situații reale. Lăsate libere, manifestările lumii și ale omului reprezintă și haosul lor. Le trebuie o fixație și un adevăr. Adevărul norilor din văzduh este ploaia. *Este* tot ce e acum și aici. Ultimul criteriu al ființei, și deci al ordinii, din această perspectivă, este individualul.

Dacă austeritatea formulărilor teoretice poate fi părăsită o clipă, atunci am putea spune că trebuie să existe și în sânul realității acea situație care apare într-un roman polițist: tot ce se întâmplă se organizează în jurul unei vinovății *singulare*. Trebuie deci captat individualul, trebuie prins vinovatul. Că în lipsa unui sens general, afirmarea aceasta a individualului are un fel de absurd ontologic în ea? Dar fie nu-l mai simțim, ca în experiența omului de rând ce se mulțumește cu *hic et nunc*, fie îl proclamăm deschis, cu umorul britanic, sau cu gratuitatea (André Gide) și cu absurdul contemporan. Este nonsensul istoriei goale,

întâmplarea istorică pură și simplă, așa cum are și natura o largă parte de istorie nesemnificativă în ea; este condensarea și concentrarea oarbă în situații de realitate ce sunt tot atâtea extincțiuni ale ei. S-ar putea spune că este neființă aci, dar într-un sens a putut să fie *fînta istoriei*; și în orice caz a fost exactitatea ei. Ernest Renan a găsit cu adevărat, mergând pe urmele aceluia până la Ierusalim, pe Isus din Nazareth. (E drept, numai pe cel din Nazareth, nu și pe Isus Cristos.)

În fapt, au existat și în trecut epoci și lumi fără acces la general, iar istoria însemna atunci, ca la fenicieni, în particular ca la cartaginezi, concentrarea asupra unor realități individuale - cetăți sau comunități pe bază de interes - a determinațiilor istorice lipsite de un sens general. Poate că popoarele *comerțului* sunt așa; în orice caz venețienii au fost din plin așa (ce „idee” au avut ei?), după cum astăzi, cu primatul economicului organizat și al bunei administrații, olandezii, suedezii și elvețienii tind să devină așa, poate și englezii, la capătul unei experiențe istorice mai pline totuși. În chip semnificativ, la toate aceste popoare istoria scrisă redevine o cronică, adică fixare a evenimentelor cantonale și parohiale, în nuditatea lor. Este de altfel, pe plan literar, epoca memoriilor, a ziarului și a înregistrărilor pe bandă. Dar nu mai apare, în lipsa sensului general, bucuria biograficului din prima versiune a istoriei, așa cum o concepea Goethe. Este doar obiectivitatea sau pozitivismul proceselor-verbale.

Aceste procese-verbale, cu materialul variat dar fără orizont istoric al vieții unei societăți, se acumulează în așa fel încât, cu explozia lor informațională, par să desființeze istoria scrisă și constituită în opere. Acolo unde lipsește generalul nu mai este loc, într-adevăr, pentru istorie în sens

superior, așa cum lipsa codului juridic duce, la poporul englez, la simplă practică juridică. Poate că întreaga Europă Occidentală se pregătește să intre în experiența istorică pe care am numi-o a „particularizantei”, cu rabaterea ei asupra individualului.

Dar aceeași rabatere asupra individualului fără interes pentru general, descrisă mai sus ca experiență istorică, poate fi întâlnită în conștiința omului în genere. Omul nu întârzie de-a binelea în desfătarea delimitărilor pe care le poate el da sau le pot avea sensurile generale. Există cunoaștere în desfătarea aceasta, dar nu este și înțelepciune practică de viață, ci mai degrabă o formă de evaziune. Vine vârsta lucidității, când omul se întreabă ce lasă el lumii și ce are preț sau nu, pe lumea aceasta, nicidecum despre lumile posibile. Acum el lasă deoparte sensurile generale, încercând să vadă cât înseamnă fiecare lucru, respectiv câtă bogăție de determinații s-ar putea condensa în fiecare situație individuală dată. Goethe își scrie *Dichtung und Wahrheit*, iar mai târziu, dar la aceeași vârstă a omului, poate spune că, întorcându-te asupra vieții trecute, tot ceea ce simți este: mirarea. Înțelepciunea de viață înseamnă consimțirea la viață. După ce ai vroit să schimbi totul, în faptă sau măcar în gând (care opera asupra generalurilor), acum accepți lumea așa cum este. Căci undeva este bună și ea, altminteri n-ar fi, nu s-ar povesti și nu ar ține. Când un gânditor ca Hegel a sărit de-a dreptul, cu extraordinara lui maturitate ultimă, la vârsta aceasta de capăt a omului, atunci el a dat dreptate tuturor lucrurilor, spunând: „tot ce este real e rațional”. Dar el avea un sens de vastă și superioară generalitate pentru rațional, pe când omul vârstei de acum o spune doar cu blândețea înțelepciunii fruste.

Totul este în ordine, acum. Bucură-te să vezi faptele încărcate de toată mierea lumii, fără să mai cauți sensuri generale în ele. Așa cum povestești viață cu viață, amintire cu amintire, și întâmplare cu întâmplare, la fel se rânduiesc lucrurile și ele, cărora orice încercare de îndreptățire generală le-ar arăta o față nepotrivită sau chiar excesivă și absurdă. „Wie es auch sei das Leben, es ist gut”, spunea Goethe în numele tuturor celor ajunși la vârsta lucidității acatholice.

La o asemenea vârstă ne spunem că suntem prea adesea nedrepti cu viața imediată. De-a lungul întregii vieți iubisem ceva „ideal” în ea, mai degrabă decât realitatea ei, iubeam un fel de general știut ori neștiut, pe care l-ar purta cu ea realitatea. Dar pietatea față de zei este adesea impietate față de oameni și lucruri. În anii târzii, după ce am deprins atâtea forme de pietate, o înțelepciune ori o anumită resemnare ne pot face să regăsim *cu pietate* imediatul. Nu-i văzusem la timp nici frumusețea, nici bunătatea. Este mai mult adevăr în lumea din jurul nostru decât în filozofia ta, Horațiu - spuneam acum, cuprinși de o sacră acatholie, împreună cu Shakespeare. Și atunci, lăsăm generalurile în cerul lor, și iubim toată bogăția de determinații troienite în ființe umane și realități particulare.

Bucuriei de a face dreptate realului imediat îi corespunde din plin una din modalitățile de creație ale omului ca artist, o modalitate pe care tehnica modernă a venit s-o favorizeze tot mai mult. Acatholia și-a găsit, cu omul modern, mijloacele și arta proprii ei. Într-adevăr, a crea poate însemna nu numai a obține proiectarea individualului în ceva general, ci, dincolo de orice general, condensarea unei lumi de manifestări sau chiar fantome în destine și întruchipări individuale, care să le fixeze. Dat

fiind că văzul este principalul simț fixator (toate celelalte având parcă o tendință către difuz) și cel care cu adevărat parcă definește în om virtutea de a contura totul, de la idee (legată și ea de văz la greci) până la imaginea reală, genul acesta de creație va fi cel al *vizualului*. Totul se poate traduce în imagine, de parcă actul creator ar consta din punerea sau transpunerea unei lumi pe un ecran. Apar astfel, într-o lume a acatholiei, artele noi ale ecranului, în primul rând cinematografia, cu veleitatea ei de a fixa în individual totul, până și imaginația cea mai liberă, dar și cu mizeria ei de a nu avea echilibrul artistic ultim - care este și cel ontologic - al sensurilor generale.

Căci de ce s-ar fixa determinațiile acestea, libere cum sunt de orice sens general, mai degrabă asupra unor realități individuale decât a altora? Este ca și o formă de așezare neașezată, aceasta a fixării în simple imagini. Manifestările ce se cereau fixate sfârșesc de fapt în instabilitatea cazurilor particulare (ca în romanul modern de altfel), care trebuie să prolifereze la infinit, spre a răspunde astfel cu ceva de ordinul cantității, carenței fatale a sensului. Acolo unde nu e nici măcar ecoul sensului general, totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare. Bucuria de a face dreptate realului se prefacă - ca și viețile noastre goale de sens - în sentiment al neamului.

În imediat totuși nu părea să fie neant. „Să ne cultivăm grădina”, spune întotdeauna un același Voltaire, regăsind bucuria particularului și a cufundării în el. De fiecare dată pozitivismul - la fel de prost numit pozitivism pe cât este electricitatea „negativă”, care în fapt este pozitivă - avea, măcar în primul ceas, iluzia unei bune conversiuni către individual și idiomaticul lui. Dar este ca și cum ne-am

interesa de „dialectele” ființei, fără să ne ridicăm și la „limbile” ei. Un fel de logos general se dovedește totuși activ, cu deschiderea spre universal, în toate limbile pământului, la fel ca în „codurile” ființei. Dar refuzul său ne face să ne cufundăm în închiderile ce doar închid și în limitațiile ce doar limitează. Poate că toate lucrurile lumii fac așa, într-un ceas al lor, obosite de tensiunea generalului care le solicitase prea mult. Se îngroapă în ele însele intrând într-o fatală imploziune. Cu această lume de stele moarte, unde nici o formă de general nu mai este activă, neantul de extincțiune își face loc în sânul realului; o vastă nimicnicie, sau experiența frustă a nimicului.

Când nu este în joc chiar sentimentul neantului, rămâne cel al unei universale *contingențe* pentru realități și viețile noastre. Iar contingentul nu reprezintă defel o expresie a pozitivului (cel mult una „pozitivistă”), așa cum este posibilul, cu care e prea des confundat. Contingentul se dovedește a fi, într-un sens, exact răsturnatul posibilului, care e întotdeauna susceptibil să-și dea determinații noi, pe când contingentul *închide*, concentrând determinațiile asupra unei situații individuale. Ca posibilitate întâmplată, contingentul nu va fi totuna cu întâmplarea posibilă: contingența unei situații reprezintă tocmai extincțiunea posibilității ei. Totul a fost hazard.

Există, pe această linie, încă un tip de hazard diferit de cel pe care l-a invocat Jacques Monod și care însemna instituirea întâmplătoare a unei ordini ce apoi devenea necesitate. Ne-am putea astfel întreba dacă nu încapе uitare a generalului și în sânul naturii, sau dacă în aceasta nu este înscrisă o libertate față de general, o acatholie, care s-o ducă până la propria ei disoluție ca *ordine* naturală. Biologii înșiși s-au întrebat dacă speciile au sau nu realitate

bine precizată, iar medicii, dacă nu cumva trebuia mai degrabă vorbit de bolnavi iar nu de boli, respectiv de exemplare individuale și nu de clase. Hazardul și-ar arăta atunci o nouă față, purtând asupra generalurilor de astă dată; ar consta din apariția lor posibilă de o clipă. O natură care să transgreseze permanent tot ce tinde să capete și să păstreze chip de generalitate, înfrângând astfel orice tipare și concentrându-se doar asupra exemplarelor ei irepetabile, ar putea fi concepută, cel puțin ca o ipoteză de lucru.

În fond, dacă lărgim „natura” până la om, s-ar putea spune că astăzi s-a ajuns tocmai la o asemenea concentrație a tot ce este natură asupra colectivității umane (omul adică preluând în el toată natura) înțelese ca un vast individual în sânul vieții, așa încât naturii să nu-i mai pese de rest, îngăduind să se stingă rând pe rând speciile întregi care pâruseră indispensabile echilibrului ei. Natura ea însăși ar sfârși, atunci, la ceea ce părea după un Schopenhauer să fie privilegiu și semn de tărie pentru om: la capacitatea de sinucidere. Fapt este că prin om natura se pustiește, așa cum omul se poate pustii singur printr-unele excese ale civilizației, aduse tocmai de acatholie. Natura însăși s-a „civilizat”, ridicându-se până la om și livrându-se lui. A ieși din starea de junglă, lăsând ca făptura cea mai onorabilă pe care a putut-o ea institui, omul, să dispună de ea însăși.

Iar cu acatholia sa - care nu mai e metaforică, așa cum poate fi considerată la natură - omul dispune efectiv de aceasta. Lucrul este surprinzător, în primul moment. Dacă refuzul generalului trebuie să te întoarcă la realitatea imediată, la pietatea față de ea și să te facă să-ți vezi de grădina ta, atunci ar fi trebuit ca omul acatholizat, cel de după Renaștere de pildă, să se regăsească rousseau-ist în

natură, cu natură cu tot, în orice caz nu împotriva ei. S-ar putea spune chiar, la prima vedere, că omul modern nu ar fi defel unul acatholic, de vreme ce a căutat în natură legile ei științifice, așadar generalul. - Dar aci vom răspunde: el n-a mai invocat natura drept un general de sine stătător și n-a urmărit legile acestui întreg, ci legile libere, ca tot atâtea sisteme locale de relații; iar legile ca relații (ideea de funcție, care s-a substituit celei de substanță din Antichitate, cum spunea Cassirer în *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*) nu mai sunt adevărate generaluri concrete, ci generaluri abstracte, un fel de determinații care se aplică asupra individului. Relațiile au drept „general” doar pe cel abstract al formei lor, matematic simbolizabil. Matematicile (laolaltă cu experimentul, adică natura distorsionată) sunt cele care au hotărât de lumea apuseană, iar nu ontologia, adică problematica ființei. Așa încât, până la urmă, ce rămânea din natură și din pietatea față de individualul ei?

Rămânea atât de puțină pietate încât, ca într-o perfectă acatholie, unde supraviețuiesc doar determinațiile și individualul, lumea modernă a trebuit să-și *invente* Universul ei de individualuri, anume cel tehnic, care să dubleze Universul individualurilor naturale. Nu numai că universul tehnicii nu reclamă pentru el ființa (cum puteau face realitățile acelea absolute din sistemele de credință, mitice ori religioase, ale trecutului), dar, deși ține și el în fond de o formă de demiurgie, se întemeiază pe științe care, ca matematicile, fizica matematică, logica matematică, se refuză deschis oricărei problematici a ființei, tratând realitatea cel mult ca o „materie”. Și într-adevăr, cum ar putea reclama câteva determinații goale (o aripă în plus pe care ți-o dai cu un avion mai rapid, sau un dispozitiv în plus, ca și o mașină de a calcula orice, dar nimic

determinat) să aibă statut de ființă? Universul pe care l-a adus civilizația tehnică este în primul moment - dacă apare într-o societate ce nu are o bună așezare în idee - întocmai universului aceluia de început despre care vorbea un presocratic, în care mâini, picioare, trunchiuri de om și frânturi de lucruri pluteau haotic în elementul universal.

Ce are omul de făcut într-o asemenea lume care nu mai „ține”, una ce nu mai are în ea adevărul, fie și presupus, al generalului, este limpede: el are de găsit siguranța, prin exactitate. Acum exactitatea se substituie adevărului. Siguranța părții vindecă de nesiguranța întregului. Așa cum caracteristic pentru științele contemporane dominante este faptul că nu mai pun în joc axiome ci simple postulate, sau că axiomele lor sunt postulate bine alese, ducând la deducții bine asigurate, caracteristic este de asemenea faptul că exactitatea, precizia, nevoia de a spune că asta este asta și nu e decât asta se impun. Am spus și făcut tot ce trebuia. Este lumea filozofiei analitice, a logicii matematice, a ciberneticii, după cum e lumea romanului polițist sau a inginerismului pentru el însuși, economic și social, lumea societății de consum.

De astă dată se poate vedea limpede, anume în individ, ce este lumea acatholiei în ea însăși, cu manifestările ei ca și clinice. Dereglările acatholicului devin tot atâtea virtuți: ordinea în lumea imediată (în odaie, în idei, în vorbire, în societate), precizia în tot ce faci, self-controlul, demnitatea față de alții și față de sine, civilizația, *politețea*. Ce extraordinară este pagina aceea din gândirea chineză, unde apare „căderea” sub care trăiește acatholicul. „Cine pierde Dao rămâne cu virtutea; cine pierde virtutea rămâne cu iubirea de oameni; cine pierde iubirea de oameni rămâne cu justiția; cine pierde justiția rămâne cu politețea.”

Nici vorbă de Dao, despre vreun general ultim, la omul acatholiei, de vreme ce tocmai aceasta repudiază el; dar nici virtutea plină nu-i rămâne, căci și aceasta ar trebui să se întemeieze într-o concepție etică. El ar mai putea avea iubirea de oameni, dar ea se sprijină pe o ordine, generală încă, a inimii, pe un *ordo amoris*, și acatholicul nu acceptă generalul nici măcar sub specia unei simple ordini care să-i preexiste. Atunci să-i rămână justiția? Dar - așa cum se vede în dreptul englez - ea nu-i poate fi acatholicului decât o *practică* bună și consfințită de tradiție, o justiție cutumiară, sprijinindu-se astfel pe cazuri în loc de principii. Ce este de făcut atunci pentru ca lumea, respectiv societatea, să țină? Să se invoce respectarea omului de către om, demnitatea personală și interpersonală, fair-play-ul, civilizația, politețea. Iar cu simplă „politețe” societatea este totuși posibilă, ba capătă câteodată o neașteptată și splendidă consistență! Până și răufăcătorului trebuie să i se trezească sentimentul respectului și al fair-play-ului: polițiștii englezi nu au arme asupra lor, pentru ca nici tâlharul să nu facă uz de arme, dacă păstrează un rest de omenesc în el. Una din cele mai admirabile „societăți” ale istoriei s-a putut ivi pe bază de simplă politețe, activă în conștiințele individuale ca tot atâția atomi ai societății. Căci societatea este aci doar suma indivizilor, nimic nerevenind în propriu întregului.

Un asemenea individ înzestrat cu self-respect și cu respect față de ceilalți devine până la urmă, în experiența *consumată* a familiei aceleia exemplare din Biblie, fratele fiului risipitor. Dezamăgit de faptul că legea sa nu era și legea tatălui, sau că tatăl dătător de lege înfrânge în ochii săi legea însăși, fratele păstrează supunerea, păstrează conștiința datoriei, dar uită acum vroit de lege. Devine acatholic, el, cel care încercase mai mult decât oricine

generalul. Nu se mai interesează de adevăr, ci doar de exactitate. Dar o poate face până la exces. Așa se va întâmpla cu pietismul (această sectă de frați ai fiului risipitor) pe plan de experiență religioasă; așa va face pozitivismul pe plan de cunoaștere (cu pozitivistii aceia, un fel de frați și ei față de fiii risipitori ai îndrăzelii de cunoaștere științifică și filozofică). Acum intră în joc supunerea la obiect și limite (pozitivismul vorbește clar despre limitele cunoașterii), pe plan politic libertatea cu răspunderea ei, sau mai degrabă libertățile, cu nevoia de a conduce la un stat înțeles ca o „coexistență a libertăților”; pe plan economic își face apariția liberalismul (*laissez faire, laissez passer*), dar cu măsura care să nu ducă la anarhie; pe plan moral și social, un fel de respect mutual ca „lasă-mă să te las”, adică să te las și eu în pace; pe plan de cultură, primatul exactității și invocarea supremei instanțe de control, care vrea să verifice până și exactitatea matematicilor, în speță logica matematică. Fratele fiului risipitor, care începuse prin a citi pe Cicero, sfârșește prin a face logică matematică. Cât despre acțiune, ea este pragmatică și nicidecum legată de principii sau ideologii: *wait and see*. Principiile nu pot produce nimic bun, legea nu înseamnă decât legi, după cum libertatea nu înseamnă decât libertăți individuale. „Dumnezeu a murit.” Ne rămâne să fim civilizați și exacti.

Nu-i decât firesc ca un asemenea om civilizat și al exactității să apară în lumea anglo-saxonă (inclusiv Statele Unite), așa cum am și relevat-o (creatorii lor urmând să se ivească din rândul nonconformiștilor). Dar îl putem presimți, dacă nu chiar identifica, în multe alte zone din Europa de astăzi și cu precădere îl identificăm în lumea spaniolă, unde pare să aibă un nobil trecut. Când

exemplarele ei alese nu stau sub genialitatea unei alte dereglări, ca Don Juan sau Don Quijote, omul superior din vasta lume spaniolă se află mai degrabă sub dereglarea unui maximum de persoană și orgolioasă *demnitate*. În particular la omul de cultură, *demnitatea* înseamnă siguranța ultimă a gândului. Încins de acatholie și el, aplecat așadar cu o splendidă acuratețe asupra lumii *acesteia*, el dă socoteală de ea cu acea precizie a gândului care nu mai lasă loc, cu radiografia lui exactă, ideii. Întâlnim un exemplar de acest fel în Martinez Estrada (este destul să-i vezi chipul de pe copertile cărților ca să-ți dai seama de complexul de siguranță din el), cu celebra sa *Radiografie a Pampei*, o carte plină de gânduri cuceritoare (despre gaucho, despre tango, despre cuțit, și atâtea altele), dar una unde nu apare nici o *idee*, dacă trebuie să numim idee gândul întors asupra gândului. Aci determinațiile se concentrează într-adevăr asupra unei situații ori realități individuale, și o fac așa *fără rest*; dar tocmai de aceea nu mai pot - și nici nu vor - să trimită la idee. Cei ce nu invocă generalul se refuză ideii. Le ajunge exactitatea.

Într-o lume a exactității, artele pot suferi oricâte înnoiri și contorsionări, în sensul artei abstracte și al „noului” roman, spectroscopic, în sensul muzicii electronice, sau al literaturii de proces-verbal; ele toate sunt însă undeva incomode - cel puțin prin creațiile lor trecute - omului acatholic, cu excepția *cinematografului*.

Este drept, mai încapă loc, în afara artei ecranului și a spectralului sau a spectroscopicului, pentru un fel de artă a diagnosticului exact; nu numai arta lui „asta este asta”, de speța celei din *Radiografia Pampei*, ci și de speța lui: asta nu e decât asta. În acest din urmă caz se ajunge, pe linia acatholiei *clasice*, la comic (uneori la ceva mai adânc decât

comicul), pe când acatholia de astăzi ajunge la non-sens și absurd. Căci toate acestea sunt un fel de diagnosticare a strâmbătăților lumii. Autorul comic, ca acatholia sa funciară, cu felul său adică de „a nu avea nimic sfânt”, fie că era Aristofan, Molière sau Caragiale al nostru, a denunțat întotdeauna strâmbătățile și prostia lumii, ba poate prea des și-a cheltuit geniul și inteligența proprie spre a denunța prostia altora. Așa făcând, genul comic n-a putut da prea mult - de altfel nici prea mulți creatori - și, oricât de sus am pune pe Molière de pildă, va trebui să admitem că denunțarea strâmbătăților *altora* este îngustă și infecundă, dacă nu sfârșește prin a înhăța și pe spectator, ci îl face doar să râdă de celălalt. În acest sens, mai adânc decât comicul, pe linia acatholiei, ni se pare sentimentul adânc al ridicolului, de pildă cel pus în joc de un Cervantes, care, făcându-ne să râdem de Don Quijote cu horetita lui acută, ne face totodată atenți, poate fără să fi vrut, că nu este vorba numai de strâmbătatea aceuia ci și de a noastră. Iar tot într-o mai bună așezare decât comicul clasic se află creațiile, de astă dată mai ales contemporane, pe bază de non-sens și absurd: ele denunță nu absurdul sau deriziunea altora, ci pe cele care pot privi pe spectatori și cititori, respectiv pe om ca atare. Cu un Voltaire lucrurile rămâneau încă la demistificare și satiră, oricât de reușită; cu un (atât de modest astăzi) Anatole France, lucrurile se reduceau la exercițiul inteligenței, erudite și grațioase, de a spune că „asta nu e decât asta”. Dar cu non-sensul și absurdul unui Ionesco se poate obține sau s-a și obținut ceva mai adânc: acatholia ajunge la limita ei, denunțând tocmai pragul la care duce ea, cu refuzul generalului, în speță la lipsa de sens și absurd. Iar aceasta privește pe oricine, căci în fiecare din noi există un dram de acatholie.

Și totuși, așa cum muzica ne părea caracteristică pentru atodetie, acum nu expediente artelor tradiționale ci arta nouă a cinematografilei ne va părea că dă măsura și culoarea (cenușiul) acatholiei. Născută sub semnul precarității (ontologice până la urmă) de a nu se fi desprins din ceva general, cum s-au desprins toate celelalte arte din generalul spiritualității religioase ori larg umane, cinematografia și-a găsit degrabă o extraordinară *funcție* artistică, fără să fi putut deveni și o adevărată artă. În fapt, ea a îndeplinit dintr-odată *două* funcții: aceea de a regăsi sensul de artă populară - așa cum s-a făcut constatarea că înainte de Renaștere, până chiar în Antichitate, teatrul era popular, neștiind de deosebirea dintre clase - și funcția de a servi, pe de altă parte, ca *experiment* artistic, pentru creatorul ce nu mai poate rămâne la artele tradiționale. În amândouă cazurile, cinematografia răspunde nevoilor unei lumi în care precumpănește acatholia. Masele nu mai caută astăzi învățătură și sensuri, refuzând instinctiv generalul, „luminate” cum sunt, pe care-l ofereau înainte marile opere și cărți de învățătură ale umanității, ci ele reclamă, în lipsa sensurilor generale care să comande arta, simpla „evaziune” prin spectacol; și este sigur că, pe această linie și sub acatholia tot mai accentuată a civilizației noastre tehnice, cinematografia își va păstra popularitatea. Dar de pe acum semi-arta aceasta stă generos la dispoziția creatorului pentru experimente artistice, acolo unde bogăția gândurilor și imaginilor vine statornic să umple golul lăsat de pierderea „ideii”. S-ar putea ca în cinematografie să se facă în viitorul apropiat încercările cele mai interesante de a da un statut artistic exigențelor spirituale impuse de acatholia civilizației tehnico-științifice. Și cine știe dacă, prin cufundarea în individualul lui, în om și pământesc, spiritul occidental nu

va regăsi totuși, fie și răsturnat, cerul?

Până atunci, se trăiește într-o lume în care cel mai răspândit agent artistic, cinematograful, nu produce artă, cele mai numeroase obiecte și realități, creațiile tehnice, nu au investire ontologică, iar cunoștințele locale cel mai sigure și de care nu se mai poate lipsi omul modern, cele istorice și sociale, nu au legi. Ceva se clatină în lumea acatholiei, cu exactitatea ei cu tot. Îi rămâne omului, mai ales celui european, să-și regăsească, prin aportul altor lumi - răsăritene, sud-americane, sau poate infra-europene încă -, propria bogăție spirituală, prin celelalte maladii, spre a recăpăta astfel, dincolo de spiritul exactității, câteva căi către adevăr, și spre a se regăsi cu adevărat ca om al spiritului, iar nu ca laborant al lui.

Și de astă dată este simplu să rezumăm aspectele principale ale maladiiei în joc. Maladie a *civilizației*, acatholia a invocat, în versiunea ei europeană, *inteligenta goală* și iluminismul, deopotrivă cu *inteligenta practică*, odată cu empirismul și nominalismul anglo-saxon, ducând la o neașteptată lume a tehnicii și mașinismului, dar și, pe nivel superior, la un întreg sistem de valori, cele anglo-saxone, care s-au impus lumii moderne, în mare parte. Este drept că, în fondul ei, experiența aceasta spirituală este cea veche a popoarelor *negoțului*, după cum, cu rabaterea ei asupra realului, este pornirea veche a oricărei înțelepciuni *în imediat*; este drept iarăși că riscă un sentiment al neantului, prin cufundarea în *pluralitatea* oarbă a cazurilor individuale, a proceselor-verbale și a statisticii (ce semnificativ și trist elogiu adus lui Balzac, acela că a concurat starea civilă, adică statistica, în timp ce eroii antici concureau zei!). Dar în haosul cel nou lăsat de refuzul

generalului a apărut necesitatea siguranței, sub chipul *exactității*, dând splendide reușite științifice locale și acordând o miraculoasă, și nu se știe dacă nu înnoitoare pentru spirit, preeminență *matematicilor*, în orice caz logicii matematice, după cum pe plan uman și social aceeași acatholie nouă duce la demnitate personală și cimentarea societății, prin simplul liant al respectului de sine și de alții. Artele, firește, pot suferi într-o asemenea lume a acatholiei, căci în chip obișnuit ele se hrănesc din substanța generalului. Dar artele *ecranului* și în primul rând cinematografia rămân, cu toată mizeria lor aparentă și poate numai de început, să păstreze deschisă Cartea lumii, în istoria spiritului, așa cum revoluția tehnico-științifică a redeschis Cartea omului ca ființă psihosomatică.

A șasea maladie ar putea fi totuși a șasea promisiune a Terrei, peste care precaritățile ființei își exercită, în versiunea omului, feeria.

VIII - Cumpătul vremii și spiritul românesc

*Nu atât grija și frica începutului
Cât grija și primejdia sfârșitului...*

(dintr-o scriere veche)

De la maladiile ontice devenite maladii ale spiritului, ca și de la simptomele și manifestările lor, pretutindeni întâlnite, putem acum trece simplu la spiritul românesc, cu neașezările, așezările și rostirile lui.

Toate maladiile spiritului au fost reactivate, sub devenirea stimulată și astfel *planetară* în care a intrat istoria. Chiar dacă în unele părți ale lumii, puternic influente încă, așa cum este lumea Apusului european și mai ales american, predominantă ni s-a părut câte o maladie, în particular acatholia, totuși conjunctura istorică în care ne aflăm, cumpătul vremii, cum îi putem spune după limba noastră veche, pune în joc *toate* maladiile laolaltă. Și de altfel omul european a fost și este bântuit de toate, mai mult poate decât omul din alte locuri ale Pământului, iar ca părtaș la destinul Europei, spiritul românesc le va fi încercat și el. Cu toate acestea precumpănesc la el unele maladii, și tocmai de aceea ar putea fi de folos - nu numai pentru cunoașterea de sine, ci și pentru eventuala contribuție pe care am aduce-o, cu un plus de afirmare în lume, la rânduielile acesteia - să punem în bună lumină, pe cât putem, firea noastră mai deosebită.

Să reamintim numai, înainte de a face confruntarea spiritului nostru cu omenescul pământului, însuflețit de maladii constitutive cum este, cât de mult pozitiv se manifestă în aceste inevitabile neașezări ale omului. Le-am dedus din precaritățile ființei, adică „de sus”, nicidecum în

felul în care se face de obicei, mai ales astăzi (cu freudismul de pildă), de undeva din subteranele omului, în chip reducionista. Dar dacă s-ar regreta și căuta neapărat echilibrul ființei, în locul precarităților ei, am fi în drept să ne întrebăm: este oare echilibrul ființei posibil, și dacă ar fi, este el cu adevărat creator? Ce anume vine să dea măsura omului: ființa, atinsă și bine cumpănită, sau creația?

Să spunem totuși încă o dată că nu este de ales între adevăr și căutarea lui, între ființă și devenirea ei, ci că adevărul este el însuși o mai departe căutare, așa cum ființa este pentru om un îndemn la modelare și creativitate, o asemenea creativitate fiind măsura plină și în orice caz cea istorică a omului. Chiar dacă în zonele spiritului s-a putut obține, în câteva rânduri, ceva de ordinul ființei împlinite, a fost doar pe plan individual și cu o împăcare de sine care, ca în lumea indiană, a fost anistorică.

În schimb, maladiile spiritului ne-au părut nu numai constituționale omului istoric dar și benefice (ele fiind cu adevărat „maladii” doar în formele agresive sau forțate, ca în cazul fahirismului, la ahoretie, sau în excesele europene vestice de astăzi); iar de pe acum putem spune că, în măsura în care totul în om trebuie să fie *întru* ființă, mai degrabă decât *în* ea - cum nu pare a fi omul decât sub o iluzie ori excepție -, înseamnă că o cale, un Dao, o bună deschidere „către”, pe care ar exprima-o tocmai vocabula noastră „întru”, conferă dreapta măsură sau măcar buna denumire a vieții spirituale, exprimând în același timp sensul pozitiv și sortii creatori a tot ce ni s-a părut potrivit să numim maladie. În acest sens „maladivitatea” spiritului românesc nu va trebui defel înțeleasă ca o invalidare a lui, cum nu a fost cazul nici pentru celelalte lumi; ba încă vom spune la capăt că, într-un fel, cu „a fi întru” al nostru,

cineva ar putea vedea că aducem și propunem lumii largi o a *șaptea* maladie, care să fie și contribuția noastră rodnică în cumpătul vremii.

Având așadar parte de *toate* maladiile spiritului, ceea ce înseamnă de toate marile orientări ale omului, spiritul românesc pare mai însuflețit de unele și mai sensibilizat de altele, cu alte cuvinte pune accente diferite pe orientările omenești. Să începem cu ultima maladie descrisă, *acatholia*. Fără să-i repugne sau fără să se vadă în inferioritate față de cuceririle civilizației la care a dus *acatholia* modernă - o civilizație pe care am însoțit-o statornic cu inventivitatea noastră, în posibil chiar dacă nu întotdeauna în real -, spiritul românesc nu este totuși predispus către alte forme ale maladii spirituale respective. El îi acceptă din plin rezultatele, dar nu subscie de bunăvoie spiritului în care unele din ele au fost obținute, în particular nu subscie refuzului oricărui sens general pentru civilizație. Și de altfel este o întrebare dacă refuzul generalului, și mai ales stăruința în acest refuz, cum pare a face o bună parte din lumea occidentală, nu riscă să transforme în eșec spiritual aceea ce s-a obținut. În fond, primejdiile *acestei* *acatholii* sunt puse în lumină tocmai de agenții civilizației de tip *acatholic*.

Românul spune de câte cineva: „Nu are nimic sfânt în el.” Oricine simte că nu este vorba de un sens religios al spusei, chiar dacă la început ea a putut să-l aibă pe acesta. Spunând așa, oricine se gândește la pietatea, adevărul sau măsura - acea mult invocată măsură a spiritului nostru - pe care trebuie să le punem în tot ce facem. Dar în felul acesta invocăm, chiar fără s-o recunoaștem limpede, ceva de ordin mai general, un înțeles și rost pe care trebuie să le aibă lucrul făcut de om și omul însuși, cu viața pe care și-o dă.

Despre Don Juan, acatholicul pe care-l socoteam reprezentativ pentru o formă a maladiei, noi putem spune simplu că „n-are nimic sfânt”, și cu această vorbă rostim în felul nostru gândul ultim despre el. La rândul lor, creațiile excesive ale tehnicii noi, atâtea produse excedentare ivite într-o societate de consum, ba însăși societatea de consum în întregul ei, pot cădea sub judecata noastră: ea își spune singură societate de consum (ca și cum o societate, o comunitate umană, ar putea fi doar atât!) tocmai pentru că recunoaște nelămurit că „n-are nimic sfânt”, așa cum bunurile ei sunt uneori lipsite și ele de orice îndreptățire, neținând de o nevoie reală, care să le dea caracterul de lucru „sfânt” în viața omului și a societății.

Am putea lua atunci fiecare trăsătură, din rândul celor înfățișate la acatholie - cum am putea face cu toate celelalte maladii, de altfel - și am obține în felul acesta, printr-o confruntare mai riguroasă, câteva trăsături caracterizatoare pentru spiritul românesc. Dar ne îndoim că am obținut, cu tabloul maladiilor și cu prezentarea lor clinică, o bază științifică atât de riguroasă încât să putem releva, în spirit de exactitate, ce anume revine și ce nu poate reveni până la capăt spiritului românesc. Și de altfel, ni s-a părut că pornirea spre exactitate și diagnostic sigur este ea însăși un simptom al acatholiei, favorabil în unele planuri dar dăunător, poate, când tinde să ia locul deschiderii către adevăr. Ne interesează adevărul despre noi înșine, și de aceea confruntarea pe care o vom întreprinde va fi ceva mai liberă, mulțumindu-se să rămână o simplă *sugestie* de adevăr.

Ceea ce merită a fi reținut încă de la acest prim caz al acatholiei - ce nu pare a reveni din plin spiritului românesc - este faptul că maladia spirituală respectivă ne încearcă

totuși și pe noi, ca români, în diverse chipuri. Dacă în comic, ca gen literar, am văzut o expresie a acatholiei, atunci Caragiale, cu tot ce este reprezentativ în el pentru spiritul românesc, trebuie invocat. Nu încapе îndoială că, dincolo de genul literar pe care l-a adoptat cu precădere, Caragiale însuși a fost bătut de acatholie: cel puțin unora, el le părea să nu aibă nimic sfânt în el. Fără a pune aci în discuție genul literar și limitele lui spirituale în artă - despre care am amintit mai sus, arătând că sentimentul adânc al ridicolului sau chiar absurdul contemporan ar putea fi socotite mai afirmativ spirituale decât comicul - ca și fără a discuta natura umană a lui Caragiale, despre a cărui prezență și funcție în cultura noastră s-a putut spune câte ceva rău și foarte mult bine, va trebui să admitem că pe toți ne încearcă uneori ceva acatholic, nu numai sub forma, totuși fecundă spiritualicește când nu e decât o treaptă, a scepticismului de gândire, ci și sub una, mai spumoasă și ținând de exercițiul suveran al deșteptăciunii, zeflemeaua anume. S-au zeflemisit în trecut prea multe lucruri, stări și destine, în viața noastră publică, dacă n-ar fi fost decât Revoluția de la „pasiopț”. Din pozitivul acatholiei, avem exercițiul bun al inteligenței și bucuria iluminismului; în schimb, pe plan economic, ne-au lipsit oarecum calitățile (din fericire și defectele) popoarelor comerțului, așa cum pe plan moral ne-a lipsit în trecut prea mult, câteodată, self-respectul, sentimentul răspunderii imediate - chiar dacă l-am avut pe cel al răspunderii ultime -, simțul exactității în comportare, al acurateții în ce producem și facem. Pe plan spiritual de viitor, rămâne de văzut dacă vom ști să ne lăsăm bine prinși în elanul revoluției tehnico-științifice, care stă să schimbe lumea.

Suntem așadar imunizați contra a aceea ce poate fi

prost în acatholie, dar nu total desprinși de unele manifestări, mai mult sau mai puțin mediocre, ale ei. Nefiind prinși direct în fervoarea și creativitatea ei, ne rămâne totuși să aducem o contribuție - poate mai de preț - la eventuala ei ispravă în istorie, făcând aceasta printr-una sau alta din maladiile ce ne încearcă.

Vom trece atunci la celelalte maladii spirituale, încercând să vedem care anume ne revin în propriu și care mai mult prin contaminare. Înainte de a ne confrunța cu celelalte cinci, vom reaminti că în toate acestea, spre deosebire de acatholie, este activ și conștient activ (cu excepția primei forme de catholită) *generalul*. Acest lucru este de toată însemnătatea, căci doar generalul dă lucrurilor adevărata lor măsură, în timp ce în lipsa lui, la acatholie, se găseau doar substitute pentru echilibrul omului. Dar prezența activă a generalului mai este de însemnătate pentru un motiv: acela că, de pe la 1800 încoace, lumea noastră și-a mutat centrul *din real în posibil*. Primează, de atunci, posibilul asupra realului, cu unele riscuri (pe care le-a descris cu anticipație Goethe în *Faust* II), dar și cu mari binefaceri. De pe acum putem spune că spiritul românesc stă bine cu posibilul - s-ar putea spune: a stat mai bine cu posibilul, în trecut, decât cu realul -, iar acțiunea generalului în sânul maladiilor face ca primatul posibilului să aibă sorti buni de reușită istorică. Numai în acatholie joacă posibilul *gol* (creații și produse fără destinație precisă, societate echilibrată aparent dar dezechilibrată în fond, demonie și explozivitate pe toate planurile), iar în acest sens ne putem mângâia de nereceptivitatea noastră pentru o asemenea orientare spirituală.

Cât ne revine în propriu din celelalte cinci maladii?

Vom spune de-a dreptul ce *nu* pare a ne reveni, întocmai acatholiei: nu părem a suferi, decât iarăși parțial, de atodetie, și nici de horetită; pe când celelalte trei orientări ne revin din plin.

Atodetia, în primul rând, însemna refuzul individualului, în timp ce noi avem, după o unanimă recunoaștere, un autentic și nedezmățat simț al concretului, ceea ce ne face să nu practicăm nicăieri, nici măcar în cunoaștere și cultură, un cult în gol al generalului. De la forma noastră de religiozitate trecută, în cadrul căreia divinul a fost întotdeauna împletit cu pământescul, intrând și el, potrivit folclorului nostru, în toate contactele, întâmplările și uneori vicisitudinile omului (inclusiv nașterea, căci și divinul s-a născut într-un fel ori altul, după legendele noastre populare), de aci și până la felul nostru de a face cultură, chiar la nivelul filozofiei speculative, unde întotdeauna a interesat gândul întors asupra lumii reale și aplecat asupra ei, întocmai „sofianicului” lui Blaga, felul nostru de a cunoaște și contempla generalul n-a fost în absența realității individuale.

Este drept că avem și noi, din maladia atodetiei, un ascuțit spirit critic și disociativ, ca și o tendință de a pune mai degrabă accentul pe comentariul vieții decât pe viață și uneori de a face teorii oarecum în gol, ca orice națiune inteligentă; dar posibilul pe care-l îndrăgim nu este lipsit de rabatere, asupra concretului („ce-ar fi să fie”, nu „ce ar trebui *în principiu* să fie”), infinitatea de nuanțe pe care o invocăm nu este doar a generalului ci mai ales a realului, iar cât despre societate și om, avem un gust prea accentuat al individualității și afirmării personale ca să consimțim ușor statisticii. Reușita cea mare a culturii atodetice, pe bază de rafinament și detașare, nu ne solicită, poate nici muzicalul

pur - decât prin contaminare -, în schimb un sentiment „artistic”, adică o întrupare a generalului în concret ne însoțește cu tendința ei permanent, făcând până și din gândirea noastră științifică, poate, una care să nu rămână străină de frumuseți concrete - spre a nu mai vorbi de faptul că mulți oameni de știință la noi au „literaturizat” - sau dacă nu, una străină de restul lumii reale, cu riscul însă pentru noi de a ajunge la enciclopedism, de o parte, la eseism, de alta. Fără individual, concret sau măcar rabaterea asupra realului, lumea ne-ar părea searbădă. Românul nu știe prea multe despre plictis, cu atât mai puțin despre tragismul experienței de cultură sau despre neantul ei. În orice caz, dacă atodetia poate sfârși la un suflet fără de trup, trebuie spus liniștit că spiritul românesc a îndrăgit întotdeauna sufletul cu trup cu tot.

La fel vom putea spune, în al doilea rând, în lumina celor de mai sus, că nu suferim în chip special de *horetită*. Dacă *horetita* este maladia de a nu-ți putea găsi determinațiile potrivite, trebuie să se admită că nu am avut ca popor (și poate n-o are nici insul român) *graba* determinațiilor, cu atât mai puțin nerăbdarea lor, ca la marii bolnavi de *horetită*, Don Quijote, Faust ori popoare întregi. Poporul nostru, departe de a fi unul să-și *caute* identitatea, să încerce a se afirma în toate chipurile și să cucerească în afară, a înțeles mai degrabă să-și *păstreze* identitatea, iar istoricește, el nu s-a format prin expansiune ci prin contracțiune, așa cum au știut să arate istoricii noștri, anume concentrându-se asupra spațiului carpatic al dacității, din vastul cuprins al romanității răsăritene. Este iarăși adevărat că, străin fiind de ceea ce am numit *horetită* acută, spiritul românesc a putut avea unele manifestări ale *horetitei* cronice, dându-și determinări „staționare”, cum a

fost statornic civilizația noastră sătească, sau trăind sub câte o formă de neîncredere în sine și uneori resemnare, de cele mai multe ori active, deși uneori și pasive, sau în sfârșit, cuprins fiind de forme superioare de melancolie, din care cuvântul nostru „dor” a reținut câte ceva; este de asemenea adevărat că până și o anumită nerăbdare de tipul ahoretiei acute ne-a putut cuprinde câteodată, în fața marilor primejdii sub care am trăit, dar a fost vorba de o nerăbdare oarecum blajină și, am zice, creatoare de ctitorii. În definitiv, ce bună horetită va fi încercat pe Ștefan cel Mare, când înălța în fiecare an câte o biserică, încercând astfel să dea determinări în real domniei sale, nu numai în numele credinței dar și în cel al măreției lui voievodale. Străini cu totul de horetită nu am putut fi nici noi; și mai ales în România modernă, când totul a venit - ca și dintr-odată, cu alcătuirea noastră statală - să ne solicite a ne da determinări în istorie și ca oameni liberi. Dar ceva se refuză în noi *precipitării* către determinatii, iar în acest sens va trebui să invocăm din nou caracterul bine acordat nouă al măsurii, așa cum am invocat pe cel, la fel de bine acreditat, al sentimentului nostru pentru concret. Horetita, cu dramaticele ei afirmări și catastrofe, ca și cu tristețea ei de după victorie, rămâne în lotul altora.

Când ne pregătim să trecem, acum, la cele câteva sugestii de adevăr asupra-ne pe care credem a le putea da în lumina maladiilor rămase, ni se pare potrivit să subliniem că maladiile și în genere orientările spirituale care *nu* ne încearcă, acatholia, atodetia și horetita, sunt toate trei maladii întru câtva ale *hotărârii* și hotărâtului. Acatholicul hotărăște clar că generalul nu există (nu e decât „nume”), atodeticul, cum că individualul nu e de luat în seamă (e doar statistic), iar cel încins de horetită hotărăște

că trebuie să pornească la faptă fie și cu o jumătate de ideal și cu orice risc plin. Pe noi, în schimb, ne stăpânește o zăbavă în hotărâre, sau o atât de bine cumpănită chibzuială asupra hotărârii încât, cu toate bunele urmări în general, părem a cădea câteodată în nehotărâre. Cineva care ar vrea să ne critice - și au fost destui dintr-aceștia - ar putea spune, în legătură cu maladiile ce urmează și de care suntem încercați (*catholita* cu căutarea generalului, *todetita* cu cea a individualului și *ahoretia* cu refuzul determinațiilor): românul nu știe bine ce caută, nu știe bine ce găsește, și neștiind bine pentru ce să se hotărască, nu se mai hotărâște defel. Nu se exprimă oare toate aceste trei neîmpliniri în cuvântul lui atât de caracteristic „dor”?

Vom vedea sensul totuși bun al aceleiași vocabule în orientările de care este efectiv însuflețit spiritul românesc, începând cu *catholita*. Nu poate încăpea îndoială că spiritul nostru *are* organul generalului, are cel puțin deschiderea către el și, cu un cuvânt de-al său, „are ceva sfânt”. Am descris maladia *catholitei*, care ni s-a părut cu adevărat prima dintre maladiile omului și caracterizatoare în particular pentru omul european - influent în lume în primul rând cu *catholita*, înainte de a pune în joc răsturnatul ei, *acatholia*, pentru întreaga Terra -, mai mult în aspectele ei negative. Ni s-a părut că trebuie să facem astfel pentru că era prima maladie descrisă și eram datori să punem în lumină dereglările, creatoare este drept, ale omului, mai degrabă decât bunul său echilibru, care la limită poate fi și steril. Dar în toate aspectele maladiiei, înfățișate mai degrabă sub excesul lor spre a pune lucrurile mai bine în relief, ceva binefăcător poate interveni, transformându-le atunci în aspecte pozitive: un anumit control. *Catholita*, trecută sub un control spiritual, devine

atunci cu adevărat pozitivă, nu numai prin creativitatea indirectă la care duce ea și pe care o menționam, ci și prin virtuțile ei directe: este maladia, sau de astă dată mai bine orientarea omului către ceea ce nici natura, nici înțelesurile imediate ale vieții nu-i pot da, către ordinea lor mai generală și rostul lor secund. Cu o dreaptă și omenească măsură, pierderea în act și excesul acțiunii, pe care le relevam la cei încinși de căutarea generalului, se îmblânzesc și devin faptă de vrednicie, dar una care-și caută și învrednicirea; faptă deschisă către înțelesul ei mai bine rostitor. Catholita nu ar denumi astfel starea înfrigurată a celui care, cu orice preț și conștient ori nu, caută generalul, ci și cea care-l urmărește cu supunerea deschisă a faptei în vederea lui. Spiritul românesc așa a putut fi încercat de maladia în joc. El n-a înfăptuit cu exasperare, dar nici nu a rămas în sedentaritatea a ceea ce îi era dat, ci - dacă pastoralul a precumpănit totuși asupra agrarului în lumea noastră, cum s-a spus - la fel cum oierii, ca niște navigatori ai uscatului, au plecat spre alte zări să caute iarbă mai bună, fapta omului de aci a trimis și ea statornic spre alte zări, cu înțelesuri mai bine rânduitoare.

Toate celelalte simptome pe care le-am relevat în catholită: exuberanța posibilului, obsesia acumulărilor, pluralitatea oarbă, proliferarea pură și simplă au putut căpăta o față luminoasă, cu extraordinara experiență în *posibil* pe care a făcut-o spiritul românesc, ca și cu blânda pluralitate, cu acel înțelept politeism al credințelor sale naturale, sau cu bogăția creativității lui folclorice și cu îngăduința lui față de diversitatea credințelor și a lumilor. În timp ce, în catholita descrisă ca maladie, întâmplarea frustră trecea de-a dreptul în oarba necesitate, spiritul românesc știe să facă o bună cununie între contingent și necesar,

văzând totul ca o necesitate mlădiată și întâmplată ea însăși. Sentimentul pierderii de sine și al exilului, pe care le putea încerca omul catholitei, sunt atenuate și ele, cu o bună grație care face pe român să spună: „lumea asta nu-i a mea, ceaialaltă nici așa”, dar nu mai puțin să se simtă acasă în lumea de aci și să fabuleze orice despre lumea de dincolo. Cât despre exasperare și coliziunea tragică dintre un subiect ridicat la general și generalul propriu-zis (pragurile lumii), ele se prefac lesne într-o adevărată „întâlnire”, ca a Moșului din „Arca” lui Blaga cu Noe însuși, iar dacă un tragic persistă în conștiința populară românească (în cea cultă el putând fi unul de contaminare), este un tragic *difuz*, care în felul acesta reușește să prefacă insuportabilul în suportabil. Ca pentru orice bolnav de catholită, lumea *ar trebui* să aibă un sens. Dar spiritul românesc nu cade în deznădejdea neaflării lui. „Va fi fiind” unul, își spune el, și-i rămâne să-l caute mai departe.

Nu am vroi să transformăm în idilă una din experiențele cele mai active și hotărâtoare în om sau în istoria omului. Dar dacă trebuie să găsim o explicație a *atenuării* pe care a ținut s-o aducă spiritul românesc câtorva mari impulsuri de viață trezite de catholită, vom invoca experiența în posibil pe care a știut sau pe care s-a întâmplat s-o acumuleze omul românesc, o experiență care-l face să evite stâncile secolului, când este nevoie, și să călătorească mai departe, pe apele posibilului.

Ceva plutește într-adevăr mai departe, ca pe ape, cu spiritul nostru. Într-un sens, el este ca un râu care nu ajunge întotdeauna la apele cele mari, dar parcă nu încetează să le caute. Este poate semnificativ faptul că legendele cele mai adânci și simbolice ale culturii noastre sunt cele despre râuri, nu cele despre orașe, sate, sau

legende legate de considerația solului și numele locurilor. Într-o culegere (*Legende geografice românești*, Editura pentru Turism, 1974) a fost republicată „Legenda râului Buzău”, care ne pare grăitoare pe linia celor de mai sus. Tânărul Buzău, spune legenda, cu păr de aur dar zis Buzău, adică „închis la suflet, tulbure, neînțeles”, tot merge către o frumoasă, pe care soțul ei, Dunăre-balaur, o ține închisă într-un palat de cleștar. Eroul nostru ajunge, este drept, la Siret, dar fără fire de păr, căci și le smulsese, așa cum i-o cerea vocea iubitei. Se prăbușește acolo, în apele Siretului, iar tot drumul străbătut se prefăce într-un râu, cu valurile ca părul lui. - Este și aici un primat al posibilului asupra realului: râul nu ajunge la apele cele mari, dar laolaltă cu apele în care s-a vărsat, le caută mai departe.

Poate că același primat al posibilului - unul de tip special, nu de-a dreptul asimilabil cu primatul modern al posibilului, care este de laborator - va fi de regăsit în versiunea românească a celei de-a doua maladii spirituale care ne încearcă în chip deosebit, anume în *totedită*. Maladie izvorând din nevoia de a găsi un individual potrivit pentru general și pentru determinațiile acestuia, ea a fost reactivată în lumea contemporană prin stăpânirea sigură a unui ansamblu de cunoștințe, care duc astfel la un fel de legi incoruptibile anevoie de aplicat asupra realului. Dar lumea spiritului românesc, nu atât pe linii teoretice este ajutată de *totedită*, cât pe linia idealului sau a valorilor în care spiritul acesta crede, fără a le putea afla întotdeauna întruparea. Dacă în catholita de tip românesc cuvântul „dor” exprima o sănătoasă și rodnică aspirație către ceva încă nelămurit dar mai înalt decât realitățile imediate ale omului, acum, în *totedită*, același cuvânt, înțeles ca dor de ceva anumit, de cineva fie și idealizat, vine să exprime

aspirația către realitate sau realizare și concret. Este dor și într-o conștiință de artist care nu-și obține de-a dreptul întruchiparea, după cum apare un sentiment al dorului până și în aspirația de împlinire prin faptă, un fel de neașezare, sau de așezare a gândului printr-un potrivit răspuns.

Pe linia todetitei descrise, spiritul nostru percepe statornic o inadecvație între ceea ce este și ceea ce ar fi să fie (era să fie, n-a fost să fie), dar fără a lăsa, precum în maladia descrisă, ca realul să apară fantomatic, ci mai degrabă fantastic și feeric. „Cine n-a gustat din dulceața celor ce sunt - traducerea Udriște Năsturel în *Viața lui Varlaam și Ioasaf* - nu poate pricepe firea celor ce nu sunt.” Iar în chip răsturnat aci, la el, „cele ce sunt” reprezintă viața adevărată și ideală, față de care „cele ce nu sunt” înseamnă „mincinoasa bogăție și cinste a acestei lumi”, adică tocmai lumea așa-zisă reală cu vremelniciile ei, cu „lucrurile ei nestatornice”, cum spune același. Nu este nevoie, iarăși, să vedem neapărat religiozitate în această dispoziție a spiritului nostru de a nu accepta realul drept bun de la sine și nici vrednic de dorit ca atare. Și nu mai este nevoie să citim, în simptomele maladiei ce ne încearcă, o tendință de neîmpăcare sortită să ne ducă la ieșirea din lume, ca în textul lui Năsturel, ci înțelesul mai activ al neîmpăcării cu un real, față de care posibilul, cu bogățiile lui, apare ca o desăvârșire, dar una cu neîncetate săvârșiri și de astă dată.

În acest sens, ce frumoasă este evoluția cuvântului „ens” din latinește, însemnând ființă, care la noi a putut deveni „ins”, individ: este o expresie vie a todetitei noastre, înțeleasă ca nevoia de a trimite ființa, din generalul ei eteric, la realitate și persoană. Dar în genere, toată explorarea pe care o face ființei prin limbă spiritul românesc este adânc

semnificativă, ca urmărind parcă să dea însuflețire și concrețiune generalului celui mai abstract. Este aproape dramatică, pentru cine are interes și filozoficească înțelegere pentru limba sa, zbaterea limbii noastre trecute de a găsi echivalente potrivite pentru felurite nuanțe filozofice obținute în speculația cea mare a gândirii. În impresionantele *Scieri filozofice* ale lui Samuil Micu apare chiar încercarea de a traduce pe ens prin „îns”, cu înțelesul de ființă încă, dar nu statornic de ființă *generală*, la fel cum apar termeni ca: îns și *neîns*, sau *estere* („de la estere la puțință”) înțeleasă ca existență, sau termenul de ființă însăși, ca esență, sau chiar termenul de fire. Ens n-a devenit chiar ins, persoană, dar a devenit un fel de estime, cum ar fi spus Eufrosin Poteca, un fel de entitate reală („lumea aceasta este îns împlinit iar zioa de mâine este îns neîmplinit”, sau mai departe: „însul gândului”), care ar avea o esență drept ființă, o existență drept estere și o fire drept natură. - Explorarea limbii noastre în ființă a fost statornică, așa cum a fost și explorarea noastră în verbul a fi, cu reduplicările lui pe care le semnalăm în altă parte: n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie. Și te întrebi: suntem în împărăția realului? Sau cumva, mai mult decât alții, în cea a posibilului?

În sfârșit, tot împărăția posibilului, mai puternică după spiritul nostru decât a realului, căruia nu ne predăm total, așa cum au făcut cu atâtea riscuri unele lumi apusene, stă acum să reapară în orizontul celei de a treia maladii spirituale care ne încearcă, maladia *ahoretiei*. Cu siguranță, dacă iarăși maladia este luată și ea, de rândul acesta, mai puțin în formele ei îngroșate, așa cum a trebuit s-o descriem, cât într-o versiune mai discretă, ahoretia ar putea fi principala „maladivitate” clasică românească. Este

o maladie a lucidității, iar poporul ca și omul de aci par lucizi și trezi; este una care nu refuză, orbește, sensurile generale, precum acatholia, dar nici pe cele individuale, precum atodetia, primejduind astfel fie echilibrul în real, fie realul însuși, ci refuză doar - într-o măsură mai mare sau mai mică și unde iarăși „măsura” noastră pare să intre în joc - determinațiile, necontrolate și nefiltrate prin înțelepciunea minții, pe care și le pot da omul și popoarele.

Cu sau fără „rapt” care să ducă la o bună iluminare, așa cum apărea ahoretia în cazurile ei extreme, maladiea în joc dă condițiile orientării înțelepte, pe de o parte, sau detașate, de alta, o orientare ce a putut deopotrivă conduce, cum am văzut, la marile experiențe ale spiritului în Orient, sau, odată cu spiritul matematic și raționalist pe care-l favorizează deopotrivă, la câteva mari noutăți ale spiritului european de astăzi. Ar putea părea curios că experiențele extreme ale Asiei și cele, tot extreme, ale Europei sunt făcute posibile de o aceeași maladie spirituală. Dar ele au ceva în comun, și ceva hotărâtor pentru spirit: o bună întâlnire cu *negativul*, sau cu acea negativitate din care Hegel făcea viața rațiunii.

Ni s-a părut că nu abuzăm arătând că, de la asceză și poezie până la matematici și revoluție tehnico-științifică, negativul rațiunii a fost perfect solidar cu sine și activ, chiar dacă un fel de ruptură ar exista între lumea europeană și cea asiatică ori indiană în particular. Poate că însă tocmai forma blajină de ahoretie, pe care o încearcă spiritul românesc, ar putea *reface* continuitatea, așa cum s-a spus despre țara noastră că, la limită, ar putea fi pivotul lumii de mâine, făcând, cu dubla ei deschidere către Apus și Răsăritul îndepărtat, mijlocirea de care lumea istoriei de mâine va avea atâta nevoie. Dar în timp ce proclamarea

unui asemenea rol, fie istoric, fie spiritual, sau de ambele feluri, nu-și găsește locul aci, principalele trăsături și simptome ale ahoretiei și-l găsesc, autorizându-ne să spunem că spiritului nostru i-a fost dată experiența negativului, până la asimilarea înfrângerii pe un plan ori altul, cu depășirea, într-altfel dar nu total străină de aceea superioară depășire (*aufheben*) pe care știa s-o invoce Hegel pentru dialectica sa, sau pe care implicit o invocă orice dialectică vie de astăzi. Am putut găsi în „ba”-ul românesc urmele vii ale unui autentic spirit dialectic, așa cum am găsit în funcția *pozitivă* a diavolului, în folclorul nostru, încă o dovadă în ce privește capacitatea noastră de a pune la lucru negativul.

Dacă în toate acestea se pot citi urmele raționalului și o consimțire la raționalitate, care nu e străină până și de mai joasa „raționalizare” în înțelesul comun - atunci când aceasta nu devine abuzivă -, atunci suntem în drept să spunem că formele pline și active ale ahoretiei, ca aparentă maladie a detașării de lume dar în realitate ca o mai bună formă de angajare în lume, sunt de întâlnit la noi. Iar dacă este adevărat, cum ni se părea, pe linii oarecum subiective este drept, că triumful cel mare al naturilor ahoretice se obține în anii târzii și cu înțelepciunea târzie, atunci iarăși putem spune că forma de înțelepciune pe care o îndrăgește spiritul nostru este una de tip ahoretic. Rămâne deschisă în orice caz, în fața tabloului concret al maladiilor spiritului, întrebarea dacă ahoretia ne caracterizează mai bine decât celelalte sau nu. Ceva însă ni se pare hotărâtor în a susține primatul ahoretiei, și anume un cuvânt. De astă dată nu va mai fi cel de „dor”, deși el este din plin la locul lui în lumea bună și activă a ahoretiei, ci e vorba de prepoziția „întru”, pe care am invocat-o în alte câteva rânduri și care vine înaintea

noastră din nou, acum, să se ofere ca o cheie pentru înțelegerea firii noastre spirituale.

Vicisitudinile universalului în cultura europeană. Semnificația pe care o poate avea expresia de a fi „întru” se desprinde cel mai bine, poate, din descrierea sumară pe care am putea-o da vicisitudinilor universalului în cultura europeană, în particular din Evul Mediu și până astăzi. Am spune că în categoriile, banale și nesocotite astăzi, ale gramaticii sunt de găsit formulările potrivite acestor vicisitudini prin care a trecut universalul în conștiința europeană.

În Evul Mediu universalul era *substantiv*. Se cunoaște bine așa-numita ceartă a „universalilor”, iar oricine știe cât de ușor erau substantivizate și personificate toate noțiunile generale, nu spre a fi reduse la concret ci doar spre a fi reprezentate în universalul lor. Astfel în *Le roman de la Rose* apar cunoscutele personificări ale Iubirii, Geloziei, Rațiunii, Prieteniei ș.a.m.d., dar și noțiuni ca Dulce-privire și Bună-întâmpinare. Totul era gândit în universal, dar la modul substantivului.

Renașterea a adus un alt termen din gramatica noastră atât de semnificativă pentru spirit: a adus *adjectivul*. Acum culoarea, varietatea, nuanța, bogăția și, într-un cuvânt, toată feeria adjectivului ca „epitheton”, epitet, lucru pus peste ceva, intră în joc. Este lumea Florenței, cu stofele ei, cu formele și culorile ei, iar până la urmă, bineînțeles, pictura și splendorile ei artistice. Întreaga Renaștere ar putea fi înțeleasă ca o lume a adjectivului, unde unicitatea substantivului a dispărut și apare pluralitatea și acumularea până la bastardizare a adjectivului. Căci bastarzii sunt caracteristici acestei lumi

(Leonardo da Vinci era el însuși un bastard), iar cu bastardizarea, care va duce până la baroc și exuberanța lui, adjectivul exprimă, de la începutul și până la capătul Renașterii, toată năzuința ei către universal, până și în rolul lui gramatical din bine cunoscutul ideal uman al lui „Uomo universale”.

A venit apoi lumea clasicismului francez din veacul al XVII-lea, unde universalul nu se mai exprima ca substantiv, nici ca adjectiv, ci ca *adverb* și cu ajutorul locuțiunilor adverbiale. Clasicismul acesta nu a pretins defel să aibă originalitate; a ținut numai să aibă manieră și stil. A luat, pentru creațiile sale de tot felul, în primul rând pentru tragedie, tot ce i-a plăcut din Antichitate, sau chiar de la vecinii spanioli și italieni, dar a știut să trateze totul „în chip ales”, „în chip motivat” cu adâncimile psihologice ale lui Racine, „în chip rațional” cu înțelepciunea critică a lui Boileau sau în deplina sinceritate a omului despre sine, cu moralistii francezi, care n-au înțeles să creeze, ci doar să împresoare cu adverbe actele și angajările clasice ale omului.

Dacă veacul al XVIII-lea a dus până la capăt această rafinare și stilizare prin adverb, în preajma lui 1800 apare o nouă formă gramaticală care să ia asupra ei răspunderile universalului: de astă dată este o modalitate cunoscută a adjectivului, fără nici o întoarcere însă la lumea pozitivă și reală calificată de adjectiv. Acum apar *comparativul* și, după câțeva vreme, *superlativul* însuși. Într-adevăr, cu civilizația și economia cea nouă, cu mașina în particular, apare pe lume „mai binele” și râvna de a obține peste tot o condiție „mai bună” pentru om. Caracteristica acestei lumi este că el apare oarecum suspendat: ea nu mai știe (și continuă astăzi să nu mai știe sigur, în societatea de consum de pildă) ce

înseamnă bine și bun, dar știe perfect ce înseamnă mai bine și mai bun, ba în versiunea americană știe admirabil ce înseamnă foarte bine și foarte bun. Acestea sunt valorile de căutat și universalul aci s-ar fi refugiat; dar câte riscuri apar pentru el, o vedem bine acum, iar unii au văzut-o bine încă de la începutul preeminenței, în lumea valorilor, a comparativului.

Lumea mai nouă, de altfel, în special lumea apuseană a acatholiei, dar și în genere lumea celei de a doua revoluții industriale, pare acum să pună accentul pe o nouă formă gramaticală, dincolo de substantiv, adjectiv, adverb, ca și dincolo de comparativ și superlativ. Cu tehnica electronică și sistemele de comunicație și control aduse de cibernetică, ceea ce domină este lumea *conjunției*. Universalul a luat astăzi, într-o largă parte a lumii, chipul conjunției - respectiv *și*, *sau*, *dacă...* *atunci* - conjuncțiile care comandă logica matematică și, prin ele, o bună parte din lumea automatizărilor de mâine. Spiritualicește, aceleași conjuncții sunt cele care fac legăturile între oameni și lumi. Dar mai sunt ele legături? Contactele între oameni prin asemenea conjuncții - și astfel de contacte au efectiv oamenii, în marile aglomerări umane, unde stau acumulați de „și”-uri, lipindu-se adică unii de alții numai prin: și eu, și eu, sau unde se găsesc despărțiți prin „sau”-uri, adică sau eu, sau dumneata -, asemenea contacte par, cu pretenția lor de a reprezenta spiritul în universalitatea lui, o adevărată disoluție a spiritului.

Aci poate intra în joc contribuția românească. Ea vine să se înfățișeze cu forma modestă a unui termen gramatical încă, anume *prepoziția*. Tot ce ni se întâmplă, și de altfel tot ce se întâmplă universalului, trebuie să capete o așezare și un echilibru, trebuie să fie în ceva, *deasupra* a ceva, *cu* ceva,

spre ceva. Dar un miracol, îndrăznim să spunem, al limbii române face ca o singură prepoziție să le înglobeze pe toate celelalte, exprimând nu numai totalizarea lor, ci parcă mai mult: este prepoziția „între”, care cuprinde și face posibile, într-adevăr, cu lipsa ei de așezare spațială, toate celelalte prepoziții, în spațialitatea lor exactă. Iar cu o asemenea prepoziție, spiritul românesc ar putea să coboare universalul în lumea prepoziției. Căci *între* ce sunt toate aceste mari reușite ale civilizației și omului contemporan?

Dacă viața spiritului are un sens, atunci este cel de a fi „între ceva”, iar acest lucru l-ar putea spune, cu modestie dar cu fermitate, spiritul românesc, unei lumi pe care maladiile ei constituționale, reactivate prea violent astăzi, riscă uneori să o strămute, după vorba indiană, în condiția sinelui înnebunit.